

روحيه جارودي

لِمَاذَا أُسْلِمْتُ؟

نِصْفُ قَرْنٍ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ

دراسة اعدها

محمد عثمان الخشن



297



روحيه چارودی

لَا إِذَا أُسْلِمْتُ ؟

نِصْفُ قَرْنٍ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ

دراسة أعدها

محمد عثمان الخشنج

مكتبة القرآن

للطبع والنشر والتوزيع
٣ شارع القماش بالفرنساوى - بولاق
القاهرة - ت ٧٦١٩٦٢ - ٧٦٨٥٩١

جميع الحقوق محفوظة
لمكتبة القرآن



توطئة

من الصفر ..
إلى المسيحية في صورتها البروتستانتية ..
إلى اعتناق تام للماركسية فلسفة وممارسة ..
إلى مراجعة شاملة للماركسية التي تجمدت في قوالب من
صلب منعتها من مسaire التطور الحضارى ..
إلى اشتراكية التسيير الذاتى ..
إلى الانفتاح والحوار الحضاريين .
إلى دراسة موضوعية للإسلام ، واهتمام مطرد به
كأيدولوجية تقدم تصوراً متكاملاً ومعقولاً للكون
والحياة ..
إلى إيمان تام ، وعن قناعة ، بالإسلام !
من ذا الذى يمكنه خوض تلك التجارب الكيانية
المتلاحقة ؟

من ذا الذى يستطيع أن يكدح هذا الكدح المتواصل بحثاً عن الحقيقة ؟

لا شك أن الذى يستطيع السير فى مثل هذه الدروب المتشعبة والوعرة ، لا بد أن يكون صاحب قلب خفاق ، وعقل متوقد دفاق ، وفكر انفتاحى لاضاف له ولا قوالب جامدة تحد من انطلاقاته ..

إنه روجيه جارودى الفيلسوف الفرنسى ، الذى تمكن مؤخراً من الوصول إلى شاطئ الحقيقة ، شاطئ الإسلام ؛ فأصبح من أولئك الرجال العظام الذين تحروا رشحاً .

فيلسوف مثل روجيه ، لا شك أنه يستحق البحث والدراسة ؛ حتى يستطيع المرء أن يقف على سر تحولاته وارتقاءاته المتتالية ..

لذلك كان هذا البحث الذى بين أيدينا الآن .. وقد ضمّنته الموضوعات الآتية :

- ★ توطئة .
- ★ تطور جارودى الفكرى من خلال مؤلفاته :
- البداية ..
- مرحلة « المسيحية البروتستانتية » ...
- مرحلة « الماركسية » ..
- مرحلة « مراجعة الماركسية »
- مرحلة « اشتراكية التسيير الذاتى » .
- مرحلة « الحوار الحضارى »
- مرحلة « الإسلام » ..

- ★ انطباعات نقدية عن فكر جارودى فى تطوره الأخير .
- ★ أهم مصطلحات الكتاب .
- ★ مصادر ومراجع البحث .

هذا ، وقد نهجت فى هذا الكتاب منهج العرض والتظير ، دون المناقشة والتحليل . وعوّلت فى ذلك على كتب جارودى نفسه ؛ ذلك أن الموضوعية العلمية لا تتم إلا بالرجوع إلى مؤلفات المفكر التى خطها بيده . وقد حاولت قدر طاقتى أن أترك هذه الأفكار تعبر عن نفسها بنفسها ، دون تدخل لا تحتمه مقتضيات البحث والدراسة ، فلم أحاول مناقشة جارودى أثناء عرض مراحل تطوره ، وأرجأت مناقشة وتحليل أفكاره إلى بحث آخر . وهذا لم يمنعنى من إيراد بعض الانطباعات النقدية السريعة فى الفصل الأخير الذى أفردته لهذا الغرض . وينبغى أن أشير إلى أن تلك الانطباعات النقدية ليست نهائية ، وإنما هى بداية محدودة ومتواضعة لمحاولة مناقشة فكر جارودى ، ولا سيما فى تطوره الأخير .

وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت ، وإليه أنيب ..

محمد عثمان الخشت

القاهرة فى : ١١ جمادى الآخر ١٤٠٦ هـ
٢٠ فبراير ١٩٨٦ م

مرحلة
« المسيحية البروتستانية »

تطور جارودى الفكرى من خلال مؤلفاته

البداية :

شاء الحق سبحانه أن يبدأ جارودى مسيرته الكبرى نحو الحقيقة من
الصفير ، إذ كان والداه كافرين : « ليس بنسب ارتباطهما بالشيوعية ،
أو أى مذهب آخر ، ولكنهما كانا من الأجيال التقليدية »^(١) .

مرحلة « المسيحية البروتستانية »

وعلى الرغم من إلحاد والديه ، فقد اعتنق البروتستانية فى عام
١٩٢٧م مع نذر انفجار الأزمة العالمية الكبرى فى عام ١٩٣٠م .

اعتنق جارودى المسيحية لكى يعطى لحياته معنى — كما سيذكر .
فيما بعد — فى وقت كان يعتقد الجميع فيه أننا نعيش نهاية العالم من

(١) روجيه جارودى (حوار) أجرته مجلة الأمة القطرية : العدد ٢٩ ، ص ٦٦ .

شدة الأزمة في أوروبا . وقد كان جارودى حينذاك لا يزال طالباً ، فلم يكن في مقدوره أبداً أن يعرف في هذه السن المبكرة شيئاً حقيقياً عن الإسلام . إن جارودى سينتقد ذلك في وقت لا حق في معرض اعتراضه على برامج التربية القومية الرسمية ، وسيقول : « أتخذ مثلاً على ذلك من نفسى ، فأنا البارز في الفلسفة ، اجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة من فلاسفة الهند والصين والإسلام »^(١) . معنى ذلك أنه — ومن الناحية الموضوعية البحتة — لم يكن ممكناً للطلاب روجيه جارودى الباحث عن معنى لحياته في مثل هذه السن إلا أن يعتنق المسيحية ديناً^(٢) .

وفي هذه المرحلة من تطوره الفكرى ، حمل صليبه يكرز بمبادئ المسيحية من أجل أخوة تأخذ على عاتقها ترديد قول الإنجيل : « لا تدينوا أحداً ، لأنكم بالدينونة التى تدينون بها تدانون ، وبالمكيال الذى تكيلون به يكال لكم » .

وقد استمر في هذا الاتجاه غير قليل من عمره الفكرى ، حتى عثر على ما رآه — آنذاك — الأسلوب الأمثل في مواجهة أزمت الحياة الكثيرة المتلاحقة ، أعنى الفكر اليسارى ، وبدأ نضاله من موقع جديد .

(١) محمد مزالى : نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات ، مقال الفكر التونسية ، عدد سبتمبر ١٩٧٧ .
(٢) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٢٦ .

مرحلة
« مراجعة الماركسية »

« الماركسية » مرحلة

في عام ١٩٣٣ م انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي . وإذا كان جارودي مسيحياً ، ثم اعتنق الماركسية ، فإن هذا لا يعنى أنه كان ملحداً في يوم من الأيام ، حتى عندما كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي في عام ١٩٣٣ ، فقد كان في الوقت نفسه رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت ، وانتسب للحزب الشيوعي كمسنيحي^(١) .

في تلك الفترة كانت الشيوعية تقدم — في نظر الأوروبيين الحل الوحيد الذي يطرح بديلاً للخروج من أزمة الرأسمالية ، كما أنه كان أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة . وفي فرنسا — على سبيل المثال — كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات ، وحائزي جائزة نوبل : إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين ، وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لـ «هتلر»^(٢) .

(١) روجيه جارودي : حوار بمجلة الأمة ، ص ٦٦ .

(٢) جارودي : حوار بمجلة الأمة .

رأى جارودى فى الماركسية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية ، بأسلوب علمى واقعى ، يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق مصالح الجماهير ، هذه الفئة الأتسخر اتساعاً والأعرض انتشاراً فى صفوف الإنسانية جمعاء . وقد جاهر بدعوته قائلاً : « المادية الديالكتيكية تتيح لنا استبعاد كل ما يشكل عقبة فى طريق البحث ، ويجعله عقيماً . وهى أداة العمل التى لا غنى عنها لكل عالم يهتم بأن لا تنضب خصوبة فكره أو بحثه ، بسبب أى وهم مسبق ، مضاد للعلم » (١) .

فى هذه المرحلة كان تبنى جارودى للمقولات الماركسية واضحاً سواء فى أطروحة الدكتوراه التى نالها من فرنسا « النظرية المادية فى المعرفة » ، أو فى أطروحة الدكتوراه التى نالها من موسكو حول « الحرية » .

وسنعرض لأفكار جارودى فى هذه المرحلة معتمدين أساساً على كتابه : « النظرية المادية فى المعرفة » .

فقد ضمن جارودى كتابه « النظرية المادية فى المعرفة » الموضوعات التى عالجها بشكل أو بآخر أساتذة الفلسفة المادية : من كارل ماركس وفريدريك انجلز ، إلى لينين وستالين وماوتسى تونغ .

كما تعرض للفلسفة المثالية بمختلف ألوانها ، مظهر أدلة عديدة على أوجه القصور البادية فيها . وبالمثل حاول دحض المادية الفيزيولوجية والمادية الميكانيكية .

(١) جارودى : الروح الخزبية فى العلوم ، ص ٤٦ .

وبحث جارودى الحركة فى الطبيعة قبل الحياة ، وشرح القوانين العامة للحركة ، وأبرز — من وجهة نظر المادية الجدلية — كيف تم الانتقال من المادة العضوية إلى المادة الحية ، فأوضح أصل الحياة ونشوء الأجناس والدور الإيجابى الذى لعبته نظرية داروين فى التطور وأعمال ليبينسكايا والداروينية الخلاقة لميتشورين وليسنكو . ثم بحث الإحساس وتشكل المنعكسات ، فأبرز المجلوب الهام لبافلوف فى هذا المجال ، والانتقال من الإحساس إلى الفكر موضعاً دور تآلف الجهاز العضوى مع الوسط الخارجى ، وتباين الإنسان عن الحيوان شارحاً دور النطق والعمل فى هذا التباين .

وفى إطار دراسة الدرجة العقلية للمعرفة يشرح جارودى الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة وشكل تنمية الفكر العلمى ، ويفند — كما يدعى — تفسيرات اينشتاين وغيره من الفيزيائيين .

وأخيراً يبرز دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية فى تحديد نظرية المعرفة — هذه الممارسة التى تشمل بالإضافة إلى الفاعلية المنتجة ، الصراع الطبقي والعمل السياسى والتجربة العلمية والعمل الفنى ، ويوضح المغزى الطبقي لكل نظرية للمعرفة كما يوضح محاولة الطبقة التى أدانها التاريخ بتزوير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد ذكرها .

★ ما هى المادية ؟

يؤكد جارودى أن الفلسفة المادية أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم ؛ حيث تقرر :

١ — أن حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة ،

باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحى وخارج كل روح
والتي لا تحتاج لأية روح لكى توجد .

٢ — أن المادة هي ، بالتالى ، الواقع الأول وليست إحساساتنا
وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه .

٣ — يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ
نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه .

وهذه التقريرات الثلاثة تمثل القاعدة المادية لنظرية المعرفة .

★ ما هي النظرية المادية فى المعرفة ؟

النظرية المادية فى المعرفة — كما يقرر جارودى — هي التى تشرح
منشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة ، ودراسة تطورها من أشكال
الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية .

ويجب على النظرية المادية فى المعرفة ، بالاتفاق مع علوم الطبيعة
التي تدلنا على أن المادة غير العضوية قد سبقت ظهور الكائنات الحية
على الأرض ، وأن الاحساس ثم الفكر لم يمكن أن يولدا إلا بدرجات
جد مرتفعة من تطور الجهاز العصبى — أن تشير إلى كبريات مراحل
هذا التكوين .

والنظرية المادية الديالكتيكية فى المعرفة هي أيضاً مرة واحدة ، وبلا
انفصام تاريخ ومنطق ، لكن ليس بالمعنى الهيجلى . فليس ثمة — كما
تعلمنا العلوم — مادة بلا حركة . الواقع ينمو ، والمعرفة التى تلد من
الواقع تعكسه ، وتنمو مثله ، وتصير عنصراً فاعلاً فى نموه . الفكر لا
يخلق موضوعه ، بل يعكس ويحول الواقع الموضوعى إذ يكشف قوانين

تتميته . إن مهمة نظرية المعرفة هي استخلاص منطق هذا التاريخ ،
الذى هو تاريخ الموضوع وانعكاسه الفاعل ، وإظهار هوية التاريخ
والمنطق : فالتاريخ هو المنطق الملموس .

ما قبل تاريخ الوعي

★ الحركة في الطبيعة قبل الحياة :

يقرر جارودى أن الطبيعة بكاملها ، من حبة الرمل إلى الشمس ،
ومن دودة الأرض إلى الإنسان ، يخضع لحركة وتبدل دون هوادة ،
إلى سيالة متواصلة ، إلى موت وولادة أزليين .

فالخاصية الأولى والأهم للمادة ، هي الحركة — كما كتب ماركس
وانجلز منذ المؤلفات الأولى — لا كحركة ميكانيكية ورياضية
فحسب ، بل كميل ، وروح حية ، وتوتر ، أو حسب تعبير جاكوب
بوهم — كـ « تعذيب » للمادة^(١) .

والطبيعة تشكل بكاملها ، من النجم إلى الذرة ، كلاً ومجموعاً من
الوقائع المترابطة ؛ فحركة أصغر جزء من النظام تتضمن بالضرورة
حركة الكل ، وكذلك جمود أصغر جزء يجمد الكل ، والواقعة ذاتها
أن جميع الأجسام تجد نفسها في حالة عمل متبادل ، تتضمن أن يفعل
بعضها في البعض الآخر ، وهذا العمل المتبادل هو بالضبط الحركة .

(١) مؤلفات ماركس وانجلز (الطبعة الروسية لعام ١٩٣٩ م الجزء ٣ ، ص ١٥٧) . النظرية المادية في
المعرفة : ص ٦٦ .

ويستنتج جارودي من ذلك خمس نتائج أساسية :

١ — الحركة ليست انتقالاً ميكانيكياً بسيطاً ، إنها التبدل بصورة عامة .

فالحركة ليست انتقالاً بسيطاً في المكان ، إنها كل تحول ، كل انتقال من حالة إلى أخرى : فالانتقال الميكانيكي ، والتجاذب الكوني ، والحركات داخل الذرات ، والتبدلات النووية ، والتفاعلات الكيميائية ، والتسلسلات البيولوجية ، والتطور ، والثورات الاجتماعية ؛ هي أشكال مختلفة للحركة . الحركة هي كل تبدل بصورة عامة .

٢ — ليس الثبات سوى مظهر ، والسكون حالة خاصة من حالات الحركة .

فكل سكون وكل توازن ليس سوى سكون أو توازن نسبي ، وليس له معنى إلا بالنسبة لهذا الشكل المحدود من الحركة أو ذاك وقد كتب كيرشوف : « السكون حالة خاصة من الحركة » . إن جسماً ما مثلاً يمكن أن يوجد على سطح الأرض في حالة توازن ميكانيكي ، أن يكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون ، بيد أن ذلك لا يمنعه من الاشتراك في حركة الأرض ، وكذلك في حركة النظام الشمسي بكامله ، بأكثر مما يمنع جزيئاته الفيزيائية الأصغر من إنجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها ، أو ذراته المادية من إتمام تسلسل كيميائي . فالمادة بلا حركة لا يمكن إدراكها كما قلنا ، تماماً كما لا يمكن إدراك الحركة بلا مادة .

٣ — الحركة لا يمكن خلقها ، ولا تحطيمها ، بل يمكن فقط نقلها .

٤ — صراع الأضداد هو المحتوى الداخلى للحركة .

فمن الميكروفيزياء إلى فيزياء الأفلاك تنحصر كل حركة فى الفعل المتبادل من التقلص والتوسع . إن الفعل ورد الفعل الميكانيكى ، الموجب والسالب فى الكهرباء والمغناطيسية ، واتحاد وتفكك الذرات فى الكيمياء ، هو توضيحات لهذا القانون العام من قوانين الطبيعة : صراع الأضداد هو المحتوى الداخلى للحركة .

إن التناقض هو جذر الحركة وجذر كل مظهر حياى ؛ فالشئ لا يكون قادراً على الحركة ، والفاعلية ، وإظهار الميول والدوافع ، إلا بمقدار ما يحتوى على تناقض .

وبذلك نستطيع أن نعالج معالجة صحيحة مشكلة مصدر الحركة ، فالفعل المتبادل هو تعبير بالحركة الشاملة . وكل جزء من الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود فى ذاته .

٥ — الحركة شكل وجود المادة ، غير قابلة للتحطيم تماماً كالمادة ذاتها .

وهذا التأكيد بعدم قابلية الحركة للتحطيم قد حورب باسم نظريتين منفصلتين ، هما :

١ — نظرية الموت الحرارى للعالم .

٢ — نظرية امتداد العالم .

ويتفحص جارودى هاتين النظريتين ، بواسطة الوقائع التجريبية التى توصل إليها العلماء السوفيت خلال السنوات الأخيرة ، والتى تناقض فى آن واحد الموضوعات الخلقية « للموت الحرارى » و « الامتداد » ؛ مستدلاً من خلال ذلك على عدم قابلية الحركة للتحطيم .

ثم ينتهى جارودى إلى تلخيص القوانين الأساسية للحركة كما تستخلص من علوم الطبيعة غير الحية :

١ — قانون الفعل المتبادل ..

٢ — قانون الحركة ..

٣ — قانون التقدم قفزاً .

٤ — قانون التناقض ..

وهذه القوانين ليست ، كما هى عند هيجل ، قوانين يفرضها الفكر على الطبيعة والتاريخ . هذه القوانين ليست سوى ملخص لأعم قوانين الطبيعة والتاريخ والفكر كما تستخلص من التجربة والممارسة العملية .

★ من ظهور الحياة إلى ظهور الوعى :

يقرر جارودى — مع المادية الديالكتيكية ، وخلافاً للمذهب الحيوى — أن الحياة ليست سوى شكل خاص من أشكال حركة المادة .

وخلافاً للميكانيكية ، أن بين العالم اللاعضوى والكائنات الحية فرقاً كيفياً . بيد أن هذا الفرق الكيفى لا يعنى أن هوة لا يمكن اجتيازها تفصل إلى الأبد هذين الشكلين من أشكال المادة .

فالمادة فى تنميتها الأبدية ، تمر بسلسلة من المراحل ، تنبثق خلالها أشكال متزايدة التعقيد من الحركة ، وتظهر خلالها خصائص جديدة من خصائص المادة . والحياة هى أحد هذه الأشكال ، وهى تملك خصائص تميزها عن العالم اللاعضوى . إنها تخضع لقوانين بيولوجية لا ترد كلياً إلى قوانين فيزيائية أو كيميائية .

فالمادة الحية قد تشكلت انطلاقاً من المادة غير الحية . وعندما ظهرت الخلية ، أصبحت تمثل الشكل الأساسى لتطور الحياة اللاحق . فقد ولدت معها خصائص للحياة جديدة كـيفياً ، خصائص لها أهمية حاسمة بالنسبة لتطورها اللاحق . وقبل كل شىء الوراثة وتحولها .. وتبدلات الوراثة التى تلعب دوراً حاسماً فى تطور الحياة ، هى ردود فعل على تبدلات الوسط المحيط .

ويقرر جارودى أن لداروين يعود الفضل الخالد فى أنه نقل إلى المجال التجريبي هذه الفكرة العظيمة ، أنه انطلاقاً من أبسط الحيوانات ، وحيدة الخلية ، نما بفعل التباين المستمر ما لا يحصى من طبقات الحيوانات ، وفصائلها وأجناسها وأنواعها ، لتصل إلى أشكال تبلغ فيها الجملة العصبية نموها الأكمل : أشكال الحيوانات الفقرية ، ومن الحيوانات الفقرية إلى ذلك الذى تصل به الطبيعة إلى وعى ذاتها : الإنسان .

وكما يصرح جارودى ، فإنه بفضل قوانين تطور الطبيعة الحية : وحدة الجهاز العضوى الحى ، وحدة الجهاز العضوى الحى ووسطه ، التناقض الديالكتيكي بين الجهاز العضوى الحى ووسطه وبين الوراثة والتآلف فى الجهاز العضوى الحى ، استطعنا — والكلام لـجارودى — أن نرسم ، انطلاقاً من حركة المادة الجامدة ، مختلف درجات تنمية المادة الحية ، دون بنية خلوية ، والخلية الحية عبر الأنواع الحيوانية . وهكذا يكتمل ما قبل تاريخ الوعى .

الدرجة الحسية للمعرفة

يتناول جارودى فى هذا الموضوع نظرية الانعكاس ، التى تمثل نقطة انطلاق النظرية المادية فى المعرفة : فإحساسات الإنسان ومفاهيمه — كما يقرر جارودى — هى انعكاسات تزيد أو تقل صحة لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها . والانعكاس لا يعنى « التأمل السلبى » ، بل بالعكس ، على قاعدة التحويل العكس للطبيعة ، يتعلم الإنسان اكتشاف قوانين العالم الموضوعية ، والنفاذ إلى جوهر الأشياء .

إن الدراسة البافلووية للفاعلية العصبية العليا — التى يستشهد بها جارودى — تظهر كيف يتم الانتقال من الأشكال الدنيا للانعكاس إلى أشكال أعلى بفعل الدفع الديالكتيكى وحده لتناقضات الحركة فى مستوياتها المختلفة — تشكل مجلوباً هاماً وحاسماً للنظرية المادية فى المعرفة بإظهار أسسها العلمية .

والخلاصة أن صور الأشياء تبدو من جهة كإشارة يشاد منها الفكر الملموس ، الحسى ، الذى يكون الانعكاس المباشر للطبيعة . وهذه الدرجة من الانعكاس تتناسب مع النظام الثانى للتنبيه بالإشارة . ومن جهة أخرى فإن الصور الملموسة للأشياء ، هى القاعدة ، ونقطة الانطلاق للفكر المجرد ، مستخلصة من الواقع ما هو جوهرى وما لا تستطيع بلوغه أعضاء الحواس .

وهكذا فالإحساس مصدر كل معرفة ؛ فهو يشكل الصلة المباشرة بين الوعى والعالم الخارجى .

والنظام الأول للتنبيه بالإشارة هو الحامل للفكر الملموس .

والنظام الثانى للتنبيه بالإشارة هو الحامل للفكر المجرد ، اللفظى .

وإن ما يميز جذرياً دماغ الإنسان عن دماغ القرد ، هو قدرته على الفاعلية اللفظية ، على الفكر المجرد .

الفكر تابع لدماغ الإنسان . وخاصته المميزة ، هي عكس العالم الموضوعى الموجود خارجاً عنا ، هذه الخاصية من خصائص الدماغ — حامل الفكر — قد ولدت ونمت في تسلسل العمل ، في فاعلية الإنسان الاجتماعية . والدور الأساسى للفكر هو عكس قوانين الطبيعة والمجتمع بشكل مفاهيم ، وأحكام ، ومحاكات عقلية ، وأن يستخدمه الإنسان كأداة لمعرفة العالم وكوسيلة لتحويل العالم تحويلاً فاعلاً .

لقد عرّف انجلز بقوة هذا الانتقال من الحيوان إلى الإنسان :
« كلما ابتعد الناس عن الحيوان ، اتخذ فعلهم في الطبيعة صفة فاعلة متبصرة ، منظمة ، هادفة إلى غايات محددة ، معروفة سلفاً » .

فالحيوان يستعمل الطبيعة الخارجية وحدها ويجلب إليها تعديلات بمجرد حضوره . أما الإنسان ، فإنه بالتغيرات التى يحدثها في الطبيعة ، يقودها إلى خدمة أغراضه ، ويسيطر عليها .

والصفات الأساسية للمعرفة التى يمكن استخلاصها حتى الآن من تحليلات جارودى ، هى أن :

- ١ — المعرفة انعكاس ذاتى للواقع الموضوعى ؛
- ٢ — المعرفة تسلسل تاريخى متنام بلا انقطاع ؛
- ٣ — المعرفة مكثفة بالممارسة العملية ، وبعمل الإنسان ؛
- ٤ — المعرفة هى ثمرة فاعلية الإنتاج العلمية ؛
- ٥ — المعرفة ولدت وتنمو مع النطق .

الدرجة العقلية للمعرفة

هنا نبلغ درجة جديدة من المعرفة : ما بعد الدرجة الحسية ،
الدرجة العقلانية .

فكيف نستطيع الانتقال إلى شكل أعمق من المعرفة ، إلى شكل
المعرفة الذى يعطينا إياه العلم مع مفاهيمه ؟

ذلك أن الصلات الواقعية للأشياء ، وعلاقات ارتباطها وقوانين
تنميتها لم تنكشف لنا بواسطة الحواس .

يقول جارودى : يأخذ المفهوم مصدره من الإحساس . ومصدر
الإحساس هو العالم الخارجى . فمصدر المفهوم هو ، فى نهاية الأمر ،
العالم الخارجى .

بيد أن الانتقال من الإحساس إلى المفهوم ، ومن الدرجة الحسية إلى
الدرجة العقلانية للمعرفة ، يتضمن توسط العمل ، والممارسة العملية
الاجتماعية والنطق .

والممارسة العملية وحدها تسمح لنا فى الحقيقة أن نميز ما « يتبع »
بكل بساطة واقعة ما ، وما هو « محدد » بهذه الواقعة .

إن الإنسان ، بسعيه إلى سد حاجاته الحيوية ، قد اكتشف الصلة
السببية ، لأن سد هذه الحاجات كان يتطلب منه أن يسيطر على ظهور
هذه الظاهرة أو تلك .

ولما كان المفهوم شكلاً من انعكاس الواقع ، فإن مشكلة الحقيقة
تطرح على مستوى المفهوم ، الذى يكون أو قد لا يكون انعكاساً
صحيحاً للواقع ..

فهل هذا المفهوم يعكس أو لا يعكس ، واقعاً موجوداً ؟

يجيب جارودى بقوله : إذا كان الجواب بنعم فهو صحيح ، وإذا كان الجواب لا فهو خطأ .

ثم يطرح جارودى مشكلة ذاتية المفهوم وموضوعيته ، وينتهى — مع لينين — إلى أن المفاهيم المنطقية ذاتية ما بقيت مجردة ، لكنها فى الوقت نفسه ، تعبر عن الأشياء بذاتها .. والمفاهيم الإنسانية ذاتية فى تجربتها ، فى انفصالها ، لكنها موضوعية فى جملتها ، فى تنميتها ، فى مجموعها ، فى ميلها ، فى مصدرها .

ولكن هل تتوقف المسيرة نحو الفكر المجرد عند المفهوم ؟

فى الحقيقة — كما يقول جارودى : إننا لا نستطيع أن نفكر ، ولا أن ننقل أفكارنا ، باستعمالنا ببساطة مفاهيم بلا صلات . والمفاهيم يجب أن تكون متصلة فى أحكام . فالمفاهيم لا تنمو إذن إلا فى أحكام . وليست مفاهيم بلا أحكام ، كما لا يمكن أن توجد أحكام بلا مفاهيم .

وبعد ذلك ، يتناول جارودى الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، وينتهى إلى أن معرفتنا هى بلا انقسام : مؤقتة ، ونسبية ومطلقة .

والخلاصة :

١ — نسبية هى حدود تقريب معرفتنا من الحقيقة الموضوعية ، لكن المطلق هو وجود هذه الحقيقة وواقعة أننا نقتررب منها ؛

٢ — نسبية هى تقاطيع اللوحة ، لكن المطلق هو صفتها الموضوعية ؛

٣ — نسبية هي الشروط التي يتقدم فيها العلم ، لكن المطلق هو واقعة أن العلم يتقدم .

إن فكر الإنسان مطلق بطبيعته ، أى أنه قادر على إعطائنا وهو يعطينا بالفعل ، حقيقة مطلقة .

وينجم ذلك — كما يقول جارودى — عن أصله ذاته وعن تنميته : فهو ليس شيئاً آخر ، كما أوضحنا ، سوى الطبيعة إذ تعى ذاتها .

والذات العارفة ليست إذن غريبة بطبيعتها عن الموضوع المطلوب معرفته : فهي صادرة عنه ، وهى جزء منه . وكيف يمكن إذن أن يكون الموضوع كثيفاً بالنسبة إليها ولا تستطيع النفاذ إليه ؟ لكن هذا الشرط ذاته الذى يجعل من الذات جزءاً من كل متحرك وفى حالة تنمية ، يتضمن كذلك أن تكون ، فى كل مرحلة ، إمكانية معرفة الطبيعة معرفة تامة ، محدودة بالتنمية التاريخية .

والحقيقة النسبية هى مرحلة ولحظة من الحقيقة المطلقة . الحقيقة النسبية هى بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة كالجزء بالنسبة إلى الكل . بيد أن الكل ليس المجموع الحسائى للأجزاء ؛ لأن الكل هو شئ ما جديد كيفياً . كما أن كل نظرية هى جديدة كيفياً بالنسبة إلى النظرية التى تسبقها .

فالحقيقة المطلقة تنتج من الحقائق النسبية ، وكل مرحلة من تنمية العلوم تضيف حبات جديدة إلى هذا المجموع من الحقائق النسبية .

وأخيراً ، يقرر جارودى أنه إذا كانت المعرفة فى كل لحظة هى محدودة بالنسبة للشروط التاريخية والاجتماعية ، فإنها غير محدودة بمعنى مزدوج :

(أ) المعرفة غير محدودة ، بمعنى أنها مهيمنة ، وأن لها سلطة غير محدودة للنفاذ إلى أعماق أسرار العالم . فليس ثمة شئ فى العالم لا يمكن اكتشافه ومعرفة من قبل قوى العلم والممارسة العملية .

(ب) المعرفة غير محدودة ، بمعنى أن حركتها لا متناهية . وذلك أولاً لأن موضوع المعرفة ذاته ، العالم المادى الموضوعى ، ليس له نهاية ، لا فى الزمان ، ولا فى المكان . وأنه يتحول وينمو بلا نهاية .

فى الممارسة العملية

هنا يبرز جارودى دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية فى تحديد نظرية المعرفة ، هذه الممارسة التى تشمل بالإضافة إلى الفاعلية المنتجة ، الصراع الطبقي والعمل السياسى والتجربة العلمية والعمل الفنى . ويوضح جارودى المغزى الطبقي لكل نظرية للمعرفة ، كما يوضح محاولة الطبقة التى أدانها التاريخ بتزوير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد سيطرتها .

يشير جارودى إلى أن ماركس وإنجلز ، إذ قاما بتوسيع المادية لتشمل التاريخ الإنسانى ، قد قضيا نهائياً على مفهوم الإنسان المعتبر جوهراً مجرداً ، بتأمل العالم تأملاً سلبياً ، وليس له علاقات إيجابية مع الوسط . وقضيا نهائياً على مفهوم للإنسان يعتبر الإنسان مركزاً ثابتاً للطبيعة ، منفصلاً عن التاريخ .

ولأول مرة ، ارتبطت نظرية المعرفة بالممارسة الإنسانية العملية التاريخية كلها ، وهذه الممارسة العملية كانت تفهم في آن واحد كإنتاج اجتماعي ونضال ثوري .

والممارسة العملية — كما يقول جارودي — تنعقد فيها جميع أوجه مشكلة المعرفة : مشكلة الأصول ، مشكلة الانتقال من الدرجة الحسية إلى الدرجة العقلية ، مشكلة علاقات الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، مشكلة معيار الحقيقة .

لقد خلق العمل الإنسان . بذلك عرفنا — كما يقول جارودي — الصفة المميزة الأساسية للانتقال من الحيوان إلى الإنسان . ومنذ أن ندرس مختلف أشكال المعرفة ، والانعكاس في رأس الإنسان ، نلاحظ أن الممارسة العملية ليست درجة من المعرفة ، بل ترتبط بلا انفصام بجميع درجات المعرفة .

وكل معرفة حقيقية ترتبط بالممارسة العملية ، وتنمو في العمل المتبادل للنظرية والممارسة العملية ، للفكر والعمل .

فالممارسة العملية هي أساس المعرفة بجميع درجاتها ..

ذلك هو الأمر الذي يميز جذرياً النظرية المادية الديالكتيكية للمعرفة عن جميع العقائد التي سبقتها : فقد كبر فكر الإنسان بمقدار ما حول الطبيعة .

وهذا يقود جارودي إلى تعريف الممارسة العملية .. الممارسة هي ، جوهرياً ، الإنتاج وصراع الطبقات . وهي تبتدىء في جميع مجالات الحياة الاجتماعية : من التجربة العلمية إلى النضال السياسي ، ومن التكنيك الصناعي إلى الإبداع الفني .

والممارسة العملية ، كما تعرفها المادية الديالكتيكية تسمح بتحديد المكان الصحيح :

١ — للنظرية المادية في الانعكاس .

٢ — للنظرية الديالكتيكية في قوانين الانعكاس .

فالممارسة وحدها تثبت موضوعية الانعكاس . وحتى في مستوى الإحساس ، لا تستطيع المعرفة أن تكون بيولوجياً نافعة في حفظ الحياة إلا إذا عكست الواقع الموضوعى .

وكذلك الأمر في جميع درجات تطور المعرفة ، أى الانعكاس . فالممارسة هى مصدر جميع التسلسلات القابلة للمعرفة : إنها تطرح المسائل ، وتساعد على إيجاد الأجوبة ، إنها أرفع محكمة تفصل في معرفة الإنسان . وهذه الممارسة اجتماعية ، إنها ممارسة طبقة . وإن أى معرفة متولدة منها لا تفلت من هذه الصفة الطبقية .

ويوضح جارودى ذلك بمثال ملموس ، مثال نظرية المعرفة لميرلوبونتى ؛ كيف أن الفلسفة ترتبط بالممارسة الاجتماعية لطبقة من الطبقات . فميرلوبونتى ينمى نظريته كلها في المعرفة ليفسح المجال واسعاً لمفهوم في الإنسان وحرية وتاريخه يتيح التخلص من المفهوم العلمى والثورى ، من المفهوم الماركس اللينينى للتاريخ . وعلم الظواهرات لميرلوبونتى ، هو نموذج يستجيب استجابة رائعة لجميع « متطلبات » الفكر البورجوازي .

إن مهمة الفلسفة هى مساعدة الأحياء على حل المشكلات التى تطرحها الحياة ، هى مساعدة الإنسان على أن يصنع بوعى تاريخه هو .

وعندما تهتم الفلسفة بـ « إثبات » عجز الفكر البشرى ، وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعى ، واستحالة تبديل الواقع ، فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها ، فذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكماً لأفكارها . مثل هذه الطبقة التى حكم عليها التاريخ بالموت ، لا تستطيع أن تحاول تخليد النظام القائم إلا بمنعها الفكر من أن يعى فوضى الواقع العميقة والتناقضات الداخلية التى تقودها إلى حتفها .



مرحلة « مراجعة الماركسية »



مرحلة « مراجعة الماركسية »

في حين توصف المرحلة السابقة بالمرحلة « الماركسية »، توصف المرحلة الحالية بمرحلة « مراجعة الماركسية »^(١) وقد جاءت هذه المرحلة نتيجة صدمته الشديدة في « ستالين » بناء على ما جاء في البيان السرى الذى ألقاه « خرتشوف » عام ١٩٥٦ م في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى . ويعتبر « سيرج بيروتينو » في كتابه عن جارودى أن هذه الصدمة كانت مأساة انعطافية حادة بالنسبة للرجل ، فيقول : « تشكل هذه المأساة ، أعمق مأساة في حياة جارودى ، وهى أساس ومبدأ كل نتاجه اللاحق ، وركن الازدهار الجديد لبحثه »^(٢) .

وما فتىء جارودى منذ عام ١٩٥٦ يجرى حواراً فكرياً مع الماركسية الجامدة التى تحجرت في قوالب بعينها منعته من الاستجابة لروح العصر . ولهذا نجده في ذلك العام نفسه يمتنع عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه وهى « النظرية المادية في المعرفة » ، ويتجه نحو

(١) جارودى : ماركسية القرن العشرين ، ص ٣٩ .

(٢) سيرج بيروتينو : جارودى ، ص ٢٩ .

البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنساني . ومن ثم نجده
ينقد الماركسية المتقولة ، ويؤكد على الطابع الجدلي فيها فقط ، بل
ويحاول أن يبرز عدم إغفالها للدور الذات والوعي^(١) .

وفي عام ١٩٥٩ أصدر جارودي كتابه الهام « نظرات حول
الإنسان » الذى يقدم فيه نماذج متعددة للإنسان : الإنسان كما قدمته
الفلسفة الوجودية الملحدة — الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية —
الإنسان فى الفلسفة الوجودية المؤمنة أو فى السقراطية الجديدة
المسيحية — الإنسان فى الفلسفة الشخصية — الإنسان فى
فينومينولوجية الطبيعية عند الأب تياردى شاردان — الإنسان فى
الفلسفة البنيوية (البنائية) — الإنسان فى الماركسية .

وكان هدفه من هذا الكتاب أن يقترح : « أن الماركسية ، من
خلال نقد باطنى وشامل للتيارات السائدة فى الفكر المعاصر ، تستطيع
أن تستوعب فى داخلها ، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما
قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الإنسان . وذلك لأنه إذا
كان ثمة صراع بين الحلول ، فإن المشكلات التى تضعها الحياة مشتركة
بين الجميع . وإذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ فى تطوره ،
فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتائج المختلفة للفكر ومن
التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر »^(٢) .

. وفى عام ١٩٦٠ أسس جارودي « مركز الدراسات والبحوث
الماركسية » الذى أداره لمدة عشر سنوات تالية حتى ١٩٧٠ . وخلال
ذلك كان جارودي هو المسئول عن الترجمة الفرنسية لجميع مؤلفات

(١) جارودي : نظرات حول الإنسان ، ص ٣

(٢) جارودي : نظرات حول الإنسان ، ص ٥ .

« لينين » . وفي نفس العام (أى ١٩٦٠) أصدر جارودى فى معرض تصديده للوجودية كتاباً بعنوان « أسئلة موجهة إلى سارتر » . وفى ديسمبر ١٩٦١ جرى حوار علنى فى قاعة الموتوياليتة بين جارودى وسارتر حول الديالكتيكية ، وقد هاجم جارودى تأويل سارتر لها .

وفى ١٤ يونيو ١٩٦٢ م كان جارودى هو أول من قدم فى فرنسا تقريراً حَوَّل « مهام الفلاسفة الشيوعيين ، ونقداً لأخطاء ستالين الفلسفية » ، وذلك إلى جمعية من الفلاسفة الشيوعيين^(١) .

فى عام ١٩٦٤ م شهر جارودى بتقرير القائد السوفيتى ايلتشف ، كأمر مناقض للماركسية أساساً ، إذ يعلن فيه أنه لم يكن فى وسع الشيوعية أن تبني طالما بقيت المسيحية ، الأمر الذى كان فى رأى جارودى يعكس حدود النظرية الماركسية فى الاستلاب^(٢) .

وبهذا الاحتجاج الأول من نوعه — من طرف شيوعى لقائد سوفيتى — تكرر الشرح الذى سبق حدوثه بين جارودى والنموذج السوفيتى للماركسية منذ اطلاعه على جرائم ستالين فى المؤتمر العشرين .

فى إبان هذه الفترة كان جارودى قد أصدر كتاباً هاماً فى النقد الأدبى والفنى ، تحت عنوان « واقعية بلا ضفاف » ؛ حيث انتقد فيه بشدة نظرية الواقعية الاشتراكية الكلاسيكية ، واعترض على فلسفتها التى تجمد الفنون والآداب ، وتجعل من الالتزام بالنظرية أو المجتمع الزاماً حديدياً صارماً يخنق الخلق الفنى ويخمد أنفاسه^(٣) .

(١) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٤٤ .

(٢) جارودى : نداء إلى الأحياء ، ص ٥٧ .

(٣) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٤٦ .

وقد اعتبر جلال العشري هذا الكتاب « صرخة في وجه العصر » ، عندما كتب في جريدة الأخبار ١٩٨٣/٣/٢٣ م يقول : « ما شدني إليه — يقصد جارودي — كتابه الخطير في فلسفة النقد الأدبي (واقعية بلا ضفاف) ، فكان لقائي به لقاء بناقد رحب الأفق ومفكر عميق المدى استطاع أن يجعل من النقد الأدبي لا مجرد أصول ثابتة وقواعد جامدة ، بل نظرية ديناميكية قادرة على إدارة الحوار بين الواقع والإنسان ، بين العمل الفني والفنان .. بين الفرد ومعطيات العصر من حوله . وقد وضع جارودي مبدأ خطيراً عندما قال : « إن النظرية (الواقعية) تعرف بالأعمال لا قبل الأعمال » .

في عام ١٩٦٦ أصدر جارودي كتابه « ماركسية القرن العشرين » ، حيث بدأ يبنى موقفاً نقدياً متميزاً للكثير من المسلمات الماركسية الثابتة ، متعرضاً لعدم الرضى المتزايد من جانب زملائه في الأحزاب الشيوعية إلا قليلاً .

وفي هذا الكتاب يتهم جارودي الماركسية بالتحول إلى دين رسمي ذى طقوس وأتباع ، ويبين أن هذا مخالف لقول انجلز : « نظريتنا ليست ناموساً إلهياً ، ناموساً يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل هي دليل عمل »^(١) .

وانتقد فيه الفهم الجزافي لمقولة : « الدين أفيون الشعوب » ؛ « فالقول بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي »^(٢) .

(١) عن أنى المجد أحمد : جارودي ، ص ٤٨ .

(٢) جارودي : ماركسية القرن العشرين ، ص ١٤٧ .

ولكن ينبغي ملاحظة أن نقد جارودى كان متوجهاً إلى « الماركسية الجامدة التى تحجرت فى قوالب بعينها منعته من الاستجابة لروح العصر » ، غير أنه فى ذات الوقت كان « يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى »^(١). فهو ما زال يعتقد أن « الماركسية على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة ، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية »^(٢).

وفى عام ١٩٦٨ م نشر جارودى كتابه « فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية » ، متأثراً شديداً بالتأثر بتسلسل الأحداث فى تشيكوسلوفاكيا ، حيث انتهى الأمر إلى احتلالها من قبل قوات حلف وارسو . ولقد عارض هذا الإجراء ماركسيون كثيرون ، على رأسهم جارودى ، الذى كان يفكر باقتناع فى إمكانية تعدد نماذج الاشتراكية ، وزادته الأحداث التشيكوسلوفاكية حدة فى هجومه على هيمنة النموذج السوفيتى الطاغى .

ويراجع جارودى فى هذا الكتاب الكثير من المقولات الماركسية التى تعتبرها غالبية الماركسيين ثوابت مقدسة لا تمس ، كمفهوم الطبقة العاملة الذى يستبدله جارودى « بالكتلة التاريخية الجديدة » ذلك المفهوم الذى يتسع للمثقفين الأجراء ، ما دام العلم قد أصبح رديفاً للإنتاج ؛ لأن « عدداً متزايداً من التقنيين والمهندسين والباحثين يصبحون جزءاً لا يتجزأ من الشغل الجماعى »^(٣).

وعندما يرى جارودى أن « مفهوم الطبقة العاملة ينسحب فى زماننا الحاضر على قوى حية جديدة فى الأمة » ، فإن البعض يتهمونهم

(١) جارودى : نظرات حول الإنسان ، ص ٣ .

(٢) جارودى : ماركسية القرن العشرين ، ص ١٥٢ .

(٣) جارودى : فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية ، ص ١٤ .

بالارتداد ، وتجاهل (الدور القيادي للطبقة العاملة) حسب المفهوم التقليدي لهذه الطبقة . يقول « بيوترفيدوسيف » في كتابه « جارودى والتحريرية المعاصرة » :

« ينذل جارودى جهده ، مثله مثل العديد من مزورى الماركسية المتقدمين عليه ، كى يشوه ، من خلال مضارباته النظرية ، الأطروحات الماركسية عن توسع حدود الطبقة العاملة ، بنتيجة تقدم القوى المنتجة » (١) .

وعندما يدعو جارودى إلى خلق نموذج جديد للاشتراكية بالنسبة إلى كل بلد ، يرد عليه فيدوسيف قائلاً : « إن ماركسية جارودى » المفتوحة « أو التعددية » ، « المخصصة » إخصاباً ميكانيكياً عن طريق زرقها بمواد مذهبية متباينة ، ولا سيما بعناصر من المسيحية ، لا تعدو أن تكون فى الواقع مزيجاً متنافراً من آراء معادية للطبقة العاملة وللروح الحزبية البروليتارية وللماركسية اللينينية ... إن أنصار الماركسية « التعددية » أو « المتعددة » يهاجمون علناً وبأساليب ملتوية الأطروحة القائلة إن الماركسية اللينينية مذهب كوفى أسمى » (٢) .

ويلاحظ أن فيدورسييف يشير بقوله « ولا سيما بعناصر مسيحية » إلى ما جاء فى كتاب جارودى من مباركة انضمام مسيحيين — ولو كانوا كهنة — إلى الحزب الشيوعى الفرنسى : « لأنه سيكون من الصعب فى بلد مثل فرنسا — بدون المشاركة الجماهيرية من جانب المسيحيين — خلق ديمقراطية حقيقية وخلق الاشتراكية ... » (٣) .

(١) بيوتر فيدوسيف : جارودى والتحريرية المعاصرة ، ص ١٣ .

(٢) بيوتر فيدوسيف : جارودى والتحريرية المعاصرة ، ص ٩٤ .

(٣) جارودى : فى سبيل نموذج وعلى للاشتراكية ، ص ٣٦٢ .

ولعل هذه الفقرة — التى هى من آخر فقرات هذا الكتاب — تدل على تبلور متزايد لوعى جارودى بأن الدين له دور لا بد أن يقوم به فى بناء الاشتراكية فى أى بلد^(١) .

فى عام ١٩٦٩م أصدر جارودى كتابه « منعطف الاشتراكية الكبير » ، الذى طالب جارودى فيه بصراحة — بضرورة تعديل وتصحيح الماركسية : « إن مراجعة مؤلة هى اليوم ضرورية » .

ويصرح — بعد سلسلة الأوضاع السياسية والاقتصادية التى مرت بها المجتمعات فى دول المنظومة الشيوعية — أن « الصمت لم يعد ممكناً . إن الحركة الشيوعية الأمية فى أزمة .. ووعى هذه المشكلة ، وشعور المرء بأنه مسئول شخصياً عن حلها ، هما أمر واحد ... إنها ليست قضية الشيوعيين وحدهم : إذ ليس من شخص فى العالم إلا وله شأن فى حلها » . معتمداً فى ذلك على ثلاثة أسس بالدرجة الأولى — نشأ عنها متحولات عالمية خطيرة :

أولها : أن الطاقة الذرية تستخدم — أساساً — لتجميع وسائل التدمير وليس للإنتاج .

وثانيها : أن ارتياد الفضاء الخارجى أصبح تنافساً على الهيبة بين الدول ، إضافة إلى أهدافه العسكرية المستترة .

وثالثهما : أن التحول العلمى ما تزال آثاره الإيجابية فى رفاهية الإنسان شيئاً موضع شك ، فهل سيؤدى إلى سيطرة جديدة للنظام التكنوقراطى (سيطرة المتخصصين) أم إلى تحرير جديد للفدرات الإنسانية الإبداعية فى كافة الأقطار ؟!

(١) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٥٢ .

وقد رأى جارودى فى هذا الكتاب « منعطف الاشتراكية الكبير » أن أسلوب الحوار يفتح المجال أمام توسيع النقاط الإيجابية فى التطبيق الاشتراكى ، انطلاقاً من قناعته بأن « من الخطأ توقع فقر شامل للطبقة العاملة تجعل منها طبقة متطرفة ويدفع بها إلى العمل الثورى » ، كما كان ذلك ممكناً تصوره فى القرن التاسع عشر .

ويتساءل متشككاً : « من يستطيع فى الشروط الراهنة لتطور الاقتصاد الأمريكى أن يفكر على نحو مقبول من العقل بأن الاشتراكية ستقوم فى هذا البلد كنتيجة لوضع رؤىوى يضطر فيه البؤس المدقع الطبقة العاملة فى حملتها إلى القيام بتمرد مماثل ؟ » .

ورغم أن إمكانية حدوث أزمات اقتصادية جديدة وعميقة ليست مستبعدة إطلاقاً ، « فمن الخطأ أيضاً أن يظن أن الرأسمالية تتجه بالضرورة إلى تقييد سوقها الخاصة ، فتضيق المنافذ الداخلية بحكم إفقار الطبقة العاملة ذاتها » . وذلك لأن ذلك « الفقر » نسبي ، إضافة إلى أن « منافذ » جديدة يمكن إيجادها عن طريق النفقات العامة ، التى فتحت مجاًلاً واسعاً جداً للمشروعات ، ولا سيما فى التسليح وارتياح الفضاء .

وقد أفسح « جارودى » فى هذا الكتاب مجاًلاً أوسع « للمثقفين » إذ رأى أن أهميتهم العددية والاستراتيجية تتزايد باطراد ، بينما تتناقص أهمية الطبقات الوسطى باستمرار . ورأى أن عدداً كبيراً من هؤلاء المثقفين « يبيع » قوة عمله الفكرية ، وهذا يعنى أنهم « ينتجون » كما أشار ماركس إلى ذلك من قبل — على سبيل التنبؤ — رغم أنهم لا يملكون وسائل للإنتاج ، كما أن لهم مصالح موضوعية ليست مختلفة — مبدئياً — عن مصالح الطبقة العاملة . لذا لا بد من إقامة تحالف

استراتيجى معهم ، بل وانصهار تدريجى يستمر حتى بناء الاشتراكية وتحقيها الكلى . الأمر الذى يعنى أن النضال الثورى ينبغى أن يجرى على مستويات ثلاثة فى آن واحد ، مستويات : السياسة ، والاقتصاد ، والثقافة .

ويحدد جارودى وجهة نظره فى الحل المنشود لأزمنا التى نشهدها على المستوى الاقتصادى ، فىقول : « إن ما هو ممكن على الفور هو الضغط باتجاه رأسمالية ذات غائية فى الولايات المتحدة ، وباتجاه اشتراكية مُدقّرة فى الاتحاد السوفيتى ، والبحث عن معايير جديدة ، وعن طرائق جديدة للتنمية فى العالم الثالث » .

وفى عام ١٩٧٠م ازدادت حدة التوتر بينه وبين حزبه ؛ حيث دخل فى مجادلات فلسفية مع زملائه تتعلق بصميم الأيدلوجية الماركسية ، وانتهت هذه المناقشة بفصله من الحزب الشيوعى .

ويعبر جارودى عن هذه الأحداث محلاً لإياها ، بقوله :

« كنت فى هذه الفترة أعمل أستاذاً بالجامعة ، ولكننى تعلمت من طلبتنا وعمالنا درساً كبيراً ، مفاده أن بعض الأنظمة قد يشكّل خطورة كبيرة بنجاحه أبعد من الخطورة التى تنتج عن فشله ، ويتمثل هذا النظام فى النمط الغربى فى التقدم والثراء سواء تعبر عنه رأسمالية تفرز الاستعمار والحروب والأزمات الداخلية المميتة ، أو اشتراكية سوفياتية تضطهد شعبها ، وتستغل العالم الثالث وتتسابق إلى التسليح الرهيب والسيطرة ، ذلك لأنهم فى الاتحاد السوفيتى يتبنون النمط ذاته ، ولتذكر شعارات ستالين ، ومن بعده خروتشوف التى تركز على حتمية اللحاق بالرأسمالية وسباقها ، وفى الحقيقة لا أدرى أى نوع من الاشتراكية هذه ؟ هل تهدف إلى إثبات أن الرأسمالية أفضل من

الرأسماليين القائمين عليها ؟ ولأننى عبرت عن اعتقادى بأنه فى ظل هذا النمط من التوسع والنماء يستحيل إقامة بناء اشتراكى ، وأن الاتحاد السوفيتى ليس اشتراكياً بحال من الأحوال ، وأن الاشتراكية ليس لها وجود فى أى مكان فى العالم ، طردت من الحزب الشيوعى ، وكان ذلك عام ١٩٧٠ م .



مرحلة « اشتراكية التسيير الذاتي »

مرحلة « اشتراكية التسيير الذاتي »

بعد عامين من خروج جارودى من الحزب الشيوعى الفرنسى ، أصدر كتاباً هاماً هو « البديل » ، الذى اعتبره نداءً وحافزاً لكل من يحب المستقبل ، لكل من يجد معنى حياته وفرحها فى نقل المساهمة فى الخلق : الخلق بالعمل الفنى ، بالإيمان الدينى ، بالحب ، بالفكر ، أو بالثورة .

للشبيبة أولاً ؛ لأن الشباب هو أن نكون قادرين على أن نتصور ، وعلى أن نحيا حياة مختلفة جذرياً الاختلاف عن تلك التى نعيشها اليوم .

أن نعانى من مصير ، أو أن نشيد تاريخاً .

إن هذا الكتاب مبنى على هذا الاختيار . ليس هو بيرنامج ، وإنما مشروع حضارة . لا يرمى إلى إنشاء حزب ، وإنما إلى خلق روح . لا يقترح يوتوبيا ، بل مساراً عينياً لفكر ولعمل على مستوى مشكلات عصرنا .

إن كتاب جارودى هذا موجه إلى الشباب : « ما دام قد استوحى من مشاعر الغضب والرجاء لدى الشبيبة ، فإنه إنما إلى الشبيبة يتوجه

أولاً . إلى الشبيبة حسب تقويم الزمن ، ولكن أيضاً إلى الشبيبة بالفكر والقلب إلى أولئك الذين يؤمنون بأن حياة الإنسان لم توجد لكي يقتل أو يلعن فحسب ، وإنما لكي يبدأ ويخلق » .

إن الجيل الشبابي الذي يوجه جارودي خطابه إليه ، قد ولد في منعطف رهيب للتاريخ ؛ حيث جعل الانقلاب الحضاري ما حدث في السبعين عاماً الأخيرة موازياً لكل إنجازات البشر الحضارية منذ ستة آلاف عام من التاريخ المكتوب ، مما تسبب في مواجهة جيل الشباب الراهن بمشكلات مختلفة أشد الاختلاف عن مشكلات أى جيل سابق ، يقول جارودي : « ولا حتى بمشكلات يوم كنا في العشرين من العمر » .

★ تحدى الشبيبة :

يحلل جارودي مشاعر الشباب الغاضب ، والذي كشف عن غضبه في فرنسا عام ١٩٦٨ م وأوروبا وأمريكا والصين .

ويشير إلى أن المؤسسات الأقدم عهداً هي الموضوعات اليوم موضوع الاستجواب الأكثر جذرية : الأسرة ، الكنيسة ، الدولة ، المدرسة ، مفاهيم العمل والملكية والسياسة والأخلاق والثقافة والفنون . هذا وعندما يتناول جارودي المشكلة الدينية عند الشباب ينتهي إلى : « أن الإله الأريستوطاليسي المسن ، المحرك الثابت ، الرب البارد ، قد مات » ، وهو يشك كل الشك في أن « الشبيبة يحلو لها أن تمثل دور النادبة في جنازته ؛ فالإله الوحيد الممكن تصوره بالنسبة لها ، والقابل للحياة ، (بعد ماركس ونييتشه وفرويد ، في عصر الجوهر فيه صيرورة ، والكتلة طاقة ، والكينونة علاقة) هو القوة الخلاقية الكامنة

في قلب كل شيء . فالله موجود حيث وجد شيء جديد في سبيله إلى الولادة ، في إبداع فن من الفنون ، أو في اكتشاف علمي ، أو في حب ، أو في ثورة . إن الله هو نقيض القصور .

★ تغيرات ينبغي تحقيقها :

هنا يتحدث جارودي عن « حتمية » حدوث تغيرات ثلاثة :

١ — تغير للبني : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية .

٢ — تغير للضمائر : لا (دين أفيون للشعب) ، ولا « إلحاد وضعي » .

٣ — تغير مشروع الحضارة : ثورة ثقافية .

وفي إطار الحديث عن التغير الأول يكشف جارودي النقاب عن خطورة مقولة (النمو للنمو) التي تتخذها الحضارة الغربية شعاراً ، دون إعطائها أى هدف إنساني حقيقي . فرجع هذا الشعار يقود البشرية إلى مزالق قاتلة ، يؤدي إلى تحقق نبوءة كالتى أشار إليها « جيراردان » في معرض حديثه عن مستقبل علم البيئة : « إن اليوم الذى تتحول فيه الأنهار إلى مجار ، والبحيرات والبحور إلى مستنقعات آسنة ، وتغرق فيه الأرض تحت تلال النفايات ، قد بات قريباً إذا لم نضع حداً للاتجاه الفاجع السائد اليوم » .

وبنفس الأسلوب الذى تتعامل به الحضارة الأوروبية مع الطبيعة — وهو أسلوب همجي — تتعامل مع دول العالم الثالث ، مما أسفر عن أزمة خطيرة ؛ حيث لم يحدث قط أن جاع هذا العدد الكبير من البشر من حيث مطلق القيمة : فثلثا الإنسانية ، أى ملياران ونصف مليار من (م ؟ لماذا اسلمت)

الكائنات البشرية ، يعانون من سوء التغذية .ونقص التغذية وعبثاً
 نبحث عن تفسير ديموغرافي لذلك ؛ فمنذ عام ١٩٦٥ يزداد الإنتاج
 الغذائى فى العالم بمعدل ٣٪ سنوياً ، بينما يزداد السكان بمعدل ١,٥٪
 فقط .

والحق أن العلة الرئيسية لهذا الوضع ترجع إلى الاستعمار الجديد ،
 توأم الرأسمالية الجديدة ، الذى يفرض على بلدان العالم الثالث أسعاراً
 بالغة التدنى للمواد الأولية التى يبتاعها منها وأسعاراً بالغة الارتفاع
 للتجهيزات التى يبيعها إليها .

إن العلم والتقنية اللذين يستخدمهما الغرب للسيطرة على الطبيعة
 والحضارات اللاغربية ، لم يحررا الإنسان الغربى نفسه منذ عصر
 النهضة : لأنه يظل يعانى بدوره من استلاب مزدوج كمنتج
 وكمستهلك .

وينتهى جارودى من هذا التحليل إلى أنه لا مهرب لنا من ضرورة
 وضع أسس هذا النظام موضع الاتهام ، أى تحرير العمل والأرض
 والمال من ربقة قوانين السوق والربح . وهذا التحرر يصفه جارودى
 بالاشتراكية : اشتراكية التسيير الذاتى ، التى هى مختلفة عن الاشتراكية
 المألوفة : « فإن الاشتراكية — اشتراكية التسيير الذاتى — لا يمكن أن
 تتصور على أنها محض نظام اقتصادى » ؛ لأن النظام الاقتصادى هو
 مجرد (وسيلة) لتحقيق (غاية) الاشتراكية فى خدمة الإنسان بكل
 أبعاده . وهذا ما غاب عن ستالين وأخلافه ؛ إذ أن الخلط بين الوسائل
 والغايات قد قادهم إلى الإعلان عن أن الاشتراكية قد تحققت ، مع أنه
 لم يكن قد تحقق منها إلا واحداً من شروطها الاقتصادية ولم يتحقق ألبتة
 أى من شروطها على صعيد الديمقراطية الاشتراكية والتفتح الحر
 للإبداع الثقافى .

وجارودى إذ يدعو لتغيير البنى : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية ؛ فذلك لأنه يرى أن تغيير الوضع الحقوقى للملكية لا يضع نهاية لاستلاب الشغيلة إذا اقتصر الانتقال على الانتقال من الملكية الخاصة إلى ملكية الجماعات (التعاونيات) أو إلى ملكية الدولة (التأميمات) ؛ لأن القائمين على الملكية الجديدة يستطيعون ممارسة الاستلاب السياسى ضد الشغيلة ..

وهذا الإضلال نفسه يمكن تحقيقه بسهولة من خلال النظام البرلمانى الذى يحقق تلك الخدعة النبوية : « خدعة السماح لإرادة العدد الأكبر بالتعبير عن نفسها ، مع أن هذا العدد الأكبر ، المسمم بالإعلام الموجه ، الجاهل بالعوامل الاقتصادية والسياسية الأساسية ، اللاواعى لحتمية أحكامه التقييمية ، الجاهل واللاواعى معاً باللعبة التى هو موضوعها ، يكتفى بأن يطيع » .

إذن فهذان النمطان خداعيان ، لا بد من الثورة عليهما ، ولكن جارودى لا يستطيع أن يحدد نموذجاً لتلك الثورة ؛ لأن الشئ الأساسى هو أن الثورة اليوم لا يمكن أن تتشبه بثورات الماضى فنموذجها ما يزال ينتظر من يبدعه .

ولكن جارودى يحاول العثور عليها من خلال دعوته إلى اشتراكية التسيير الذاتى ، التى لا يمكن أن تصنع من أجل الشعب ، والتى ليست هى باشتراكية إلا لأن الشعب — على العكس — هو الذى يصنعها ، لا من الخارج ، ولا من فوق ، وإنما من الداخل ، ومن تحت .

ذاك هو التغيير الأول : تغيير للبنى : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية .

أما التغيير الثاني ، فهو تغيير الضمائر : لا دين أفيون للشعوب ، ولا « إلحاد وضعى » .

لا دين أفيون للشعوب : يؤكد أن الحياة الأبدية — فيما وراء التاريخ وفيما وراء هذه الحياة الدنيا — هى الأساسية ، فيحط بذلك بذلك من قيمة مشكلات هذه الحياة الدنيا ، ومن قيمة معارك هذا التاريخ .

لا دين أفيون : يجرى فيه تصور العلاقة بين الإنسان والله على نحو لا ينادى معه الإنسان الله ولا يلاقيه إلا فى « التخوم » لا فى « المركز » .

لا دين أفيون للشعوب : يتلبس شكل أيديولوجية ، شكل ميتافيزياء ، لا شكل فعل وقرار وطريقة خلاقة للحياة .

ولكن البديل الحقيقى عن دين أفيون للشعب ليس إلحاداً وضعى النزعة ؛ لأن الوضعى ليس هى العالم بدون الله فحسب ، بل أيضاً العالم بدون الإنسان .

إن البديل الحقيقى هو إيمان مناضل وخلاق ، لا يقصر الواقع على ما هو كائن فحسب ، بل يضمه أيضاً جميع إمكانات مستقبل يبدو على الدوام مستحيلاً فى نظر من لا يملك قوة التأمل .

إن وراء كل عمل ثورى فعل إيمان : اليقين بأن العالم قابل للتحويل ، وبأن الإنسان يملك القدرة على الخلق من جديد ، وبأننا مسؤولون شخصياً عن هذا التغيير .

والإيمان يعنى الأمل . يعنى أن نستشف الإمكانات فيما وراء الواقع المباشر .

ويبقى التغيير الثالث الذى يسميه جارودى « تغيير مشروع الحضارة : ثورة ثقافية » .

ويرشح مقومات ثلاثة للثقافة الجديدة كالآتى :

١ — الإعلام الآلى : كوسيلة احتفاظ بالمعلومات كى يتفرغ الإنسان فقط لطرح الأسئلة وتقرير الغايات بدل إضاعة الجهد فى الحفظ .

٢ — الجمالية : كوسيلة إنسانية للانفلات من حدود الإنسان بالذات والماضى والإكراه والاستلاب ، ليتمرس على فن اختراع الجديد .

٣ — التحسبية : كوسيلة لسبرغور المستقبل واستشراف آفاقه بغايات إنسانية كامتداد لمعطيات الحاضر .

★ ماذا يمكن أن تكونه الثورة اليوم ؟

من سيصنع هذه الثورة المرجوة ؟

يجيب عن هذا السؤال : بأن الذى سيصنعها هو الكتلة التاريخية الجديدة — كتلة الأغلبية الحقيقية .

ويسأل : كيف نصنعها ؟

ويجيب : باقتراح النهج الممكن لإدراك هدف التسيير الذاتى فى مجتمع مثل فرنسا ، محدداً ما يعنيه بهذا الهدف : « مجتمع يكون فيه التطور الحر للفرد شرط التطور الحر للمجموع » .. « إن التسيير الذاتى هو نقيض الثنائية وغياب الغائية الإنسانية :

١ — أنه يوجه أصبح الاتهام إلى الرأسمالية ويعيد النظر فى مبدئها

الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وفي جميع نتائجها : السلطات الناجمة عن شكل الملكية هذا . ولن يكون هناك تسيير ذاتي ما دامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قائمة .

٢ — إنه يوجه إصبع الاتهام إلى جميع أشكال البيروقراطية والتسلسل الهرمي ، ويعيد النظر فيها : سواء منها الأشكال المنبثقة عن الرأسمالية أو الأشكال المنبثقة عن تصور اسبندادى ومركز لـ (الاشتراكية) لا يتميز عن الرأسمالية إلا من حيث أن فائض القيمة يقتطع على الصعيد القومى ومن قبل الدولة لا على صعيد المنشآت من دون أن يلغى نظام الأجر واستلاب الشغيلة .

٣ — إنه يوجه إصبع الاتهام ويعيد النظر في مبدأ تفويض السلطة المميز للديمقراطية البورجوازية الشكلية ، البرلمانية النمط ، والمميز كذلك لـ (اشتراكية) البيروقراطية التى يستلب فيها المناضل سلطته ويفوضها إلى قيادى يتولى اتخاذ القرارات بالنيابة عنه .

إن التسيير الذاتى هو شعار النضال ضد جميع أشكال الاندماج والدمج بنظام مفروض من الخارج . ولهذا فإنه فى آن واحد كابوس الرأسمالية فى الغرب والبيروقراطيات التقنية فى الشرق .



مرحلة «الانفتاح والحوار الحضاريين»

مرحلة « الانفتاح والحوار الحضاريين »

في عام ١٩٧٤م أصدر جارودي مجلة سياسية أسماها « البدائل الاشتراكية » .

وقد ركز في افتتاحيتها على مضمون موقفه من الحضارة الغربية والمستقبل البشري ، فالعلم لا يجعلنا أسياداً ، وما نسميه « بالعلم » ليس سوى « العلم الغربي » ، أى جزء فقط من العلم الحقيقي الشامل ، العلم الغربى يتلاعب بالإنسان حتى في العلوم المسماة بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع ، كما يتلاعب بالطبيعة التى تحولت علاقتنا بها إلى علاقة « غزو » لا علاقة « حب » .

وللتصدي لهذا الوضع يجب إعادة الغرب إلى حجمه الحقيقي من خلال « حوار حقيقى بين الحضارات » .

وهنا يكون جارودي قد انتقل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفكرى ، هى مرحلة « حوار الحضارات » .

ففى عام ١٩٧٦م قام جارودي بالتعاون مع مسئول منظمة اليونسكو بتأسيس « المعهد الدولى لحوار الحضارات » ، بهدف إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهامها فى الثقافة العالمية ، حتى يتوقف الحوار

ذو البعد الواحد من جانب الغرب أو « المونولوج » الذى يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربى .. وقام بنشر عدة كتب فى هذا المجال تبرهن أن الحضارة الغربية التى تمجد الفردية وتبتر من الإنسان أبعاده الإنسانية ، وتفصله عن السمو الروحى ، وتغتال الفكرة الجماعية ، وتضع حاجزاً بين العلم والتقنية من ناحية وبين الحكمة من ناحية أخرى .. هذه الحضارة قد استنفذت أغراضها ولم تعد لها ضرورة .^(١)

ومن أهم كتبه فى هذه المرحلة كتاب « حوار الحضارات » ، والذى انطلق جارودى فيه من خلال شعوره القوى بأن « الغرب عرض طارئ » وأن « عصر النهضة قد هدم حضارات أسمى من حضارة الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهى ، بدل أن يكون ذروة « النزعة الإنسانية » .. » .

فالحضارة الغربية فى توجهها الرئيسى تتبع ثلاث موضوعات :

١ — موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية .

٢ — موضوعة رجحان جانب العقل ، ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتى : إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التى يستطيع العلم أن يحلها .. وفى مثل هذا التصور الوحيد البعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده . ولا يجد فيه الحب ، ولا الإيمان ، ولا الشعر ، مجالاً .

٣ — والموضوعة الثالثة هى موضوعة رجحان (اللانهاى السيئ) أعنى اللانهاى الكمى وحسب ، وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد

١ - جارودى : مجلة الأمة ، ص ٦٧ .

بإمكان لا نهائى فى النمو ، وأن نعرف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً فى الإنتاج والاستهلاك .

ويميز جارودى بين مراحل أساسية ثلاث فى تاريخ البشرية : مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان ، ومن ثم ينبغى على الإنسان أن يقتل وينافح لمجرد البقاء .

ومرحلة تتجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة .

وأخيراً المرحلة التى نعيشها منذ منتصف القرن العشرين ، وفيها تتجاوز قدرة الإنسان طاقة الإنسان .

ونحن ، فى المرحلة الأخيرة التى لا تكاد تبدأ ، ما زلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية ، ولا أن نسيطر على وسائلنا .

ويرى جارودى أن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث :

— تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك .

— تحيل الفكر إلى الذكاء .

— تحيل اللانهاى إلى الكم .

يرى أنها حضارة مؤهلة للانتحار .

انتحار لفقدان الهدف ، يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المخدرات ، وانتحار المراهقين بأعداد أكبر فى الأصقاع الأغنى .

انتحار لافراط الوسائل ، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائر لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث ، وذلك نتيجة لازمة لتصور لا يرى فى الطبيعة شيئاً آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة ، والمنظور يتصرف بوسائل هدم الحضارة بهذين الاعتبارين .

وإذا أردنا نجاة للحضارة فلا سبيل إلى ذلك إلا بتنمية الإنسان ،
لا تنمية المادة . وتنمية الإنسان تستلزم إحياء التراث الروحي لكل
الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية والممهدة لها ؛
مما يعنى حتمية حوار الحضارات .

فحوار الحضارات هو وحدة الكفيل أن يعطى للإنسان المعاصر
بعده الروحي المفقود . وبهذا الحوار يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق
مع اختراع المستقبل .

ويوضح جارودى مقصوده من هذا الحوار قائلاً : « علينا أن نتعلم
الشيء الكثير من الحكمة الشرقية . وبالمقابل ، قد يتفق لسكان أفريقيا
وآسيا وأمريكا اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية
من علمنا وتقنيتنا . وليس بمحال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين
الحضارات . ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة
شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر . لقد استمر حديث الغرب مع ذاته
زمنناً كافياً ، وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره
الخاص » .. « إن حوار الحضارات حقيقياً ليس بجائز إلا إذا اعتبرت
الإنسان الآخر والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي يعمر كياني ويكشف
لي عما يعوزني » .

ويؤكد جارودى أن حضارة الغرب قد استفادت استفادة لا حدّ
لها من حضارات الإنسان الكبرى غير الإغريقية والرومانية ،
وأن الغرب المتقدم ذاته سبب في تخلف الآخرين ، يقول جارودى :
« إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات
الثلاث ، ونقلها إلى أوروبا ، وإلى أمريكا الشمالية . وبالمقابل فإن
الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً »

وبناء على ذلك يرى جارودى أن المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضى ، على التصور التسلطى في الثقافة الغربية ، وأن نستعيز عنه بتصوير « سمفونى » ؛ إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة اللاغرى . وقد أصبحت المشكلات تطرح النذر الآن على المستوى العالمى ، ولا يمكن أن تحل إلا على هذا المستوى العالمى ؛ وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقى مع الثقافات غير الغربية .

★ الفرص المفقودة :

وفي هذا الصدد يلقي جارودى نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب ، والتي هدمها الاستعمار الغربى منذ مطلع القرن السادس عشر ، وذلك بحثاً عن « الفرص المفقودة » ، وفي طلب حوار حقيقى بين الحضارات كان بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع .

ويتناول « التراث الهندى الأمريكى » و « إعصار الإسلام الخصب » و « الحكمة الصينية » و « هند الهمالايا المزدوجة » .

وهو يعرض لهذه الحضارات ابتغاء طرح مشكلة : هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في أفق رؤية لا تشوهها أحكام الغرب المسبقة ، رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها .

وسأكتفى هنا ببعض ما قاله جارودى عن الإسلام وحضارته ، ولا يمكننا لضيق المقام تلخيص ما جاء في كتاب جارودى القيم من معلومات وتوضيحات حول الثقافات الأخرى .

قال جارودى — مما قاله — في هذا السياق : عندما رحل الراهب الفرنسى (جربير) للدراسة في جامعة قرطبة ، قفل راجعاً وقد بلغ

من العلم مبلغا صار يتهم من أجله بأنه قد تاجر مع الشيطان ! وبعدئذ أصبح البابا باسم (سيلفستر الثاني) . إننا ندين كذلك للعلم العربى بكليات الطب الفرنسية الأساسية . وقد كانت (مونبلييه) فى طليعتها . وقد ظلت كتب الطب العربية ، مثل كتب الرازى الشهيرة ، تنشر وتدرس حتى القرن السادس عشر فى فرنسا ، وحتى منتصف القرن التاسع عشر فى انجلترا ... وقد عرفوا الجبر بأكثر مما نعترف لهم به ..

كما تحدث جارودى عن تكوين المراصد العربية ، وعن الخرائط ، واكتشاف الأرقام العربية والصفر ، وعن المواد الكيميائية ، والصيدلية العربية ، وعن التفوق الاقتصادى والصناعى ..

وعن ابن خلدون يقول : « إنه شخصية عالمية فى مجال العلوم الإنسانية ، إلى جانب اتصافه ، بأنه دبلوماسى ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف وفنان » ، « وهو مخترع مفهوم علمى عن التاريخ وعن علم الاجتماع » ، وينتهى جارودى إلى « أن شخصاً من رتبة ابن خلدون لا يمكن أن يظهر فى الفراغ . ونحن نتخيل عند قراءته مدى نمو الفكر العربى فى عصره فى مجال العلوم الاجتماعية » .

لهذا وغيره يرى جارودى ضرورة إعلان : « أن الغرب مدين بعصر النهضة للغزو العربى الذى عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه . فهذا الغزو قد جعل من الممكن انبثاق الثقافات القديمة بدءاً من الثقافة الهلينية .. بيد أن العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة ، وإنما أسهموا إسهام إبداع ضخم فى الثقافة العالمية » .

★ الأبعاد المطلوبة مجدداً :

فى هذا الموضوع يتناول جارودى مسار الفن الأوربى خلال القرون السبعة الأخيرة . ويعرض لعلاقات الثقافات اللاغربية بالرؤية الأوربية

الجديدة عن الإنسان . ويختار مثل الفنون لأن الوعي بالأبعاد المفقودة إنما بدأ في أوروبا في هذا المجال وفيه بدأت محاولة العثور مجدداً عليها .
وقد عرض جارودي لفنون الصين واليابان وأفريقية والإسلام .
وانتهى بصدد فنون الإسلام إلى أن كل الفنون تؤدي إلى المسجد ،
والمسجد إلى الصلاة .

أما النتيجة العامة التي يخلص إليها فهي : « أن تأثير الثقافات
اللاغربية في الفن الغربي تأثير ثابت لا مراء فيه منذ عصر النهضة » ..
« وأنه لم يبق من الجائز ، في عصر التحول العظيم المشترك بين جميع
الشعوب ، قصر الإجابة بالاستناد إلى « المذهب الإنساني » الأوربي
وحده ، وقد غدا مذهب « إقليم » بين أقاليم أخرى ، وإنما يجب بناء
الإجابة على جملة التراث الثقافي والروحي للبشرية » .

★ المشروع الكوني :

لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات . وتأمل هذه
اللقاءات سيتيح لجارودي أن يعرف تعريفاً أفضل شروط إمكان لقاء
جديد ووسائل تيسيره ، والإغناء الإنساني المرتقب منه .

وتأمل الالتقاءات بالحضارات الكبرى سينتج عنه وضع تاريخ
الغرب في المنظور الألفي : إن تاريخ الغرب ، وقد نظر الباحثون
إلى مسيرته بوجه عام نظرتهم إلى أتمودج التاريخ الإنساني كله
وهيكله ، يبدو عندئذ على أنه حلقة متوسطة قصيرة ، وبذا يصطبغ
بالصبغة النسبية .

ويرى جارودي أن حوار حضارات حقيقياً ليس بجائز
إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر والثقافة الأخرى ، جزءاً من ذاتي ،
يعمر كياني ، ويكشف لي عما يعوزني .

ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسئوليتها إلا بقاء جديد ،
وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسيا وأفريقيا والبلدان
الإسلامية وأمريكا اللاتينية — وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل
إلى أن نتصور ونحيا علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة ،
وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو .

وهكذا ينادى جارودى بقيام ثورة ثقافية عارمة لتيسير الحوار بين
الحضارات . وإنفاذ هذه الثورة يستلزم بالضرورة :

١ — أن تحتل دراسة الحضارات اللاغربية في مجال الدراسات منزلة
تعاادل بأهميتها على الأقل أهمية الثقافة الغربية .

٢ — أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية
تعليم العلوم والتقنيات .

٣ — أن تعادل أهمية النظرة الأمامية — فن تخيل المستقبل .

والتفكير في الغايات والأهداف أهمية التاريخ على الأقل . تلکم
هى فى رأى جارودى التغييرات الأساسية الثلاثة التى يستطيع أن
يضطلع بها حوار حقيقى بين الحضارات فى مضمار المنظومة
التربوية .

★ الحلف الثالث :

كتب غاندى يقول : « إذا جاءنى مسيحي وقال لى بأنه تحمس
عند قراءة (بغافاد — جيتا) وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية ، أجبته :
إن التوراة تستطيع أن تمدك تماماً بما يدك به (بغافاد — جيتا) . ولكنك
لم تحاول أن تكتشف ذلك حقاً . قم بهذا الجهد وكن مسيحياً
حقاً » .

ذاكم — كما يقول جارودي — هو روح « حوار الحضارات »
الحقيقي الذى أسعى إلى المضى به قدماً فى كتابى وفى مشروعى .
إنه سيكون إغناء إنسانياً عميقاً لكل واحد منا ؛ لأنه يطلب
من كل واحد اهتماماً عميقاً داخل ثقافته الخاصة .
وعلى هذا النحو يبدأ « الحلف الثالث » .

لقد كان الحلف الأول ميثاق (يهوه) مع الشعب اليهودى .

والحلف الثانى بدأ عندما أظهر (يسوع) أنه يجب إذا أردنا الذهاب
إلى الله أن نفلح عن دعوى الانتماء إلى الشعب المختار . ولكن الكنيسة
ولدت من ذلك ، وعندما تسلمت السلطة ، كما يقول أيضاً الأب
(جيراردى) ، بدأت تشبه شياً غريباً الديانة التى حاربها (المسيح)
والتي صلبته ... وقد اعتمدت من أجل فرض الإيمان بالمصلوب
على حقيقة السلطة بأكثر جداً من اعتمادها على سلطة الحقيقة . وقد
رجعوا ، حتى بالرغم من أفضل النوايا التبشيرية الممكنة ، وعن طريق
الالتفاف ، إلى الزعم بأنهم يؤلفون مرة أخرى الشعب المختار .
والشعب المختار هذه المرة كان هو (الغرب) وهو المؤمن الوحيد
على الحضور الإلهى ، ويريد أن يكون « كاثوليكياً » ، كلياً ، دون
أن يقدر على تحقيق ذلك أبداً .

وقد أزفت ساعة الحلف الثالث . الحلف الذى سيستأنف
فى مرحلة جديدة ، مسعى (يسوع) فى تجاوز تخوم « شعب مختار »
ليذهب إلى الجميع ، ولا يذهب من أجل « هديهم » إلى عقيدة ،
بل من أجل إيقاظهم على حياة أفضل .

إن ما يميز « الحلف الثالث » هو الحوار الذى يعرف فيه كل طرف
كيف ينفتح على حقيقة الآخر دون أن ينحلَّ إليها ، إخصاب متبادل
(م ٥ لماذا اسلمت)

بين حكمة ، وكذلك ثورات ، آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وبين ما يماثلها في (الغرب) .

إن « الحلف الثالث » هو الوعي بأن كل إنسان قد لقي « لقاح الإلهي » في ما وراء جميع تخوم الطبقة والعرق والثقافة ، وأنه — بهذا الاعتبار — مسئول مسئولية تامة عن مصيره الخاص .

إن « الحلف الثالث » هو الإيمان الذي يعثر من جديد على جذوره في صميم الشعوب ، والشعوب تمنح من إيمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة .



مرحلة « الإسلام »

مرحلة « الإسلام »

في عام ١٩٨١م أصدر جارودي كتابه « وعود الإسلام » أو « ما يعد به الإسلام » ، الذي أبرز فيه العناصر الإيجابية في الإسلام التي تجعل منه الاختيار الوحيد أمام البشرية للخروج من المأزق ، والنجاة من الهلاك المحقق ؛ حيث تؤكد لجارودي « قوة الإسلام في حل المشاكل التي يعيش فيها عالمنا اليوم » .

بهذا الكتاب « وعود الإسلام » تهيأ جارودي للإسلام ، حيث أعلن إسلامه في عام ١٩٨٢م بجنيف .

ولا يعتبر جازودي تحوله إلى الإسلام نقلة مفاجئة من الإلحاد إلى الإيمان ؛ لأنه حتى عندما كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي في عام ١٩٣٣م ، كان في الوقت نفسه رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت ، وانتسب للحزب الشيوعي كمسيحي .

لقد وعى جارودى عند دراسته للثقافات غير الغربية الإمكانات الخاصة للإسلام . فالرجل لم يسلم بمحض الصدفة ، بل جاء إسلامه بعد بحث طويل في حضارات وديانات العالم كله ، يقول جارودى :

« أحب أن أقول إن انتمائى للإسلام لم يأت بمحض الصدفة ، بل جاء بعد رحلة عناء بحث ، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة ، حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل ، والخلود إلى العقيدة أو الديانة التى تمثل الاستقرار ، والإسلام فى نظرى هو الاستقرار » (١) .

ولكن ما هى حيثيات إسلام جارودى ؟

يقول جارودى : « بدا لى الإسلام مثل حامل إجابة على أسئلة حياتى ، لا سيما على ثلاث نقاط أساسية بالنسبة للوعى النقدى لهذا العصر :

١ — لم يزعم النبى محمد ﷺ أبداً أنه اختلق ديانة جديدة ، لكنه يدعونا إلى العقيدة الجوهرية لإبراهيم عليه السلام ، فى القرآن موسى والمسيح — عليه السلام — نبيان للإسلام .

٢ — الإسلام لا يفصل بين علم الحكمة وحكمة الوحي . العلم الإسلامى فى ذروته — فى جامعة قرطبة — لم يفصل البحث فى الأسباب عن البحث فى الغايات . بعبارة أخرى أنه يجيب على السؤال (كيف) والسؤال (لماذا) . بهذه الكيفية يصبح العلم والأسلوب فى خدمة تألق الإنسان ، وليس تحطيمه بإثارة رغباته وإرادة تسلط مجموعات أو قوميات .

وفىما يتعلق بالوحي ، فإنه لا يتعارض لا مع العلم ، ولا مع الحكمة ، لكنه يعينهما على الوعى بخودهما وبمسلماتهما .

(١) جارودى : محاضرة حوار الحضارات ، ألقاها فى الاسكندرية يوم ٢١/٣/١٩٨٢ م ، عن جريدة الأخبار ٢٣/٣/١٩٨٢ م .

ويعبر جارودى عن ذلك بكلمته البليغة « الإيمان عقل بلا حدود » وبذلك يضع العلاقة بين العقل والدين في إطارها الصحيح .

٣ — يسمح الإسلام بوضع مشكلة العلاقات بين العقيدة والسياسة (علاقات بين بعدين للإنسان) دون أن يخلطهما مع العلاقات بين الكنيسة والدولة (علاقات بين مؤسسين) مثلما حدث كثيراً في أوروبا وبخاصة في فرنسا .

ويختتم مقاله لمجلة « لوموند » الفرنسية قائلاً : « هذا هو معنى اختيار عقيدة التوحيد ، وهى في نفس الوقت علم أخلاق العمل ، لأن الإسلام لا يعنى الطاعة بمعنى الاستسلام ، والجبرية والخضوع ، فهذا هو استسلام ، لكنه الاستجابة لنداء الله سبحانه وتعالى استجابة نشطة ، حرة ، مسئولة .. وبعيداً عن التهكم والتهديدات الوصول ، مثلما كتبت ، إلى الفرح العظيم : أن أظل ، بعد سبعين عاماً ، مخلصاً لحلم سنواقي العشرين »^(١) .



وَعُودُ الْإِسْلَامِ

يقرر جارودى في كتابه « وعود الإسلام » أن الغرب لديه — منذ مطلع عصر الرأسمالية والاستعمار — إصرار متصاعد على تجاهل كل حضارة ذات أصل غير أوروبى .

وقد استمرت أوروبا في تجاهلها لحضارة الإسلام عبر قرون عديدة ولم تر فيه سوى عدو لدود ، في حين أنه : « ليس من الإنصاف في

(١) جارودى : لماذا أنا مسلم ، مقال بمجلة « لوموند » الفرنسية ، وترجم إلى العربية ونشر بمجريدة الأخبار ١٩٨٣/٨/٩ م ، ص ٩ ، ولم يذكر المترجم اسمه .

شئ أن يعتبر الإسلام كفرةً كما كان الحال في عصر الحروب الصليبية — أو إرهاباً مثلما كان يوصف به ابان حرب التحرير الجزائرية ، فلم يعد هذا الدين قطعة من متحف يقوم بفحصه مستشرق ييدى حوله أحكاماً مسبقة وتعسفية .

وقد كشف جارودى النقاب عن دور الحضارة الإسلامية باعتبارها منهلًا ثالثاً للحضارة الغربية ، وريثة حضارتى اليونان والرومان ؛ إذ من الإنصاف الاعتراف بوجود مصدر ثالث لها قد يكون أخصب وأهم من المصدرين اللذين يعترف بهما الغربيون .

ويستنطق جارودى في هذا الشأن الوثائق التاريخية والمراجع الموثوق بها ليفند مزاعم خصوم الإسلام ، ومن جملة ما ينكره جارودى ادعاء مناوئى هذا الدين القائل : « إن شبه الجزيرة العربية ومكة والمدينة تقع عند ملتقى الطرق التجارية الكبرى والقوافل القادمة من الشرق إلى الغرب ، من أوروبا ، ومن الشرق الأدنى إلى الهند وإلى الصين ، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندى .. إنه في هذا الملتقى من الحضارات أمكن فحسب حدوث تمازج بين الأديان والثقافات ، وليس الإسلام في ذلك إلا المحصلة والمبلغ » . وفي الواقع ، كانت تلك الأديان والمعتقدات عصر ذلك في حالة تفسخ وتميع بدرجة يستحيل معها الاستفادة منها ، بله أن تكون منطلقاً لحركة عالمية واسعة مثل الحركة الإسلامية .

★ حيثيات انتشار الإسلام :

إن انتشار الحضارة المنبثقة من مكة والمدينة في ثلاث قارات من إسبانيا إلى آسيا الوسطى ومن الشرق الأوسط إلى إفريقيا ، لم يماثله ما سبقه من الفتوحات ولم يضاهه ما أتى من بعده .

ولا يكثر جارودى بتحليل بعض « المتمركسين » الذين يزعمون أن الحركة الإسلامية استفادت من ظروف الصراع الطبقي في المجتمع العربى التى واكبت ظهورها . فلا بد أن يكون هناك عوامل أخرى ساهمت في انتصار المسلمين على ملوك فارس وبيزنطة والقوط .

ويذكر جارودى من هذه العوامل :

(أ) جوهر الإسلام وروحه :

فلم يشأ الإسلام أن يفصل الحكمة عن العلم ، ولم يقبل معالجة أى فرع من فروع العلم بمعزل عن العقيدة التى هى هدف في ذاتها ومعنى للوجود نفسه . فكل ما في الطبيعة مظهر من مظاهر وجوب الله . فليست معرفة الطبيعة ، شأن العمل الإنتاجي ، إلا شكلاً من أشكال العبادة المقربة إلى الله . لهذا ساهم المسلمون بعلمهم في اندماج ميراث شتى الثقافات العالمية الكبرى .

(ب) انفتاح الإسلام وتسامحه :

وتجلى هاتان الخصلتان في قبوله وحمايته أفراداً وجماعات ومجتمعات غير إسلامية ؛ فقد تقلد يهود ونصارى وأعضاء طوائف أخرى وظائف هامة في حكومات إسلامية عديدة ، وحظيت أديان مختلفة بكامل الحقوق والرعاية ، وسمحت السلطات لغير المسلمين بممارسة شعائر دينهم دونما تضييق .

ومن هذا المنطلق ، يتدرج جارودى ليؤكد أن الإسلام لم ينتشر بقوة السلاح ، ولم يسُلّ النبي السيف إلا في حالة الدفاع عن النفس . ويشير إلى الحديث النبوي القائل : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » . ويعنى بالجهاد الأكبر محاربة هوى النفس .. « إنما الجهاد الأكبر هو كفاح ضد الذات ، ضد الميول التى تجذب الإنسان

بعيداً عن مركزه .. وما زلنا نجد اليوم في هذا درساً عظيماً لكثير من « الثوريين » الذين يحاولون تغيير كل شيء ما عدا أنفسهم . كما كان ، فيما مضى ، شأن الكثير من الـ « صليبيين » الذين كانوا في القدس ، وفي أسبانيا « المراد استردادها » أو ضد هنود أمريكا ، يريدون أن يفرضوا على الآخرين مسيحية يهزؤون منها بكل عمل من أعمالهم .

(جـ) وحدانية الإله وتعالیه :

وهذا المبدأ يفضى إلى تساوى جميع البشر دون أى استثناء ، الأمر الذى جعل الإسلام دعوة لتحرير الشعوب المقهورة سياسياً واقتصادياً ودينياً .

وفضلاً عما سبق فإن الفتح الإسلامى لم يشكل استعماراً ، فقد استقبل ، مثلاً ، شعب إسبانيا الفاتحين المسلمين الذين أنقذوهم من طغيان وغطرسة سلطات بلادهم الروحية والزمنية ، فلم يقاوموهم . ولعل أصدق صورة تعكس هذه الحقيقة هي أن العرب فتحوا الأندلس في بحر سنتين فقط ، في حين تطلبت استعادتها منهم سبعة قرون .

★ ملحمة الإيمان : الصوفية :

ينظر جارودى إلى التصوف على أنه بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية — على أنه بعدها الجوانى . وكل محاولة لجعل الصوفية « تياراً » تلقائياً أو وظيفة منفصلة ، تخط من قيمتها حتماً .

والصوفية ، وهى شكل من أشكال الروحية الإسلامية بنوع خاص ، هى توازن بصفة أساسية بين الجهاد الأكبر — أعنى الكفاح

الداخلي ضد كل رغبة من الرغبات التي تجعل الإنسان ينحرف عن مركزه — والجهد الأصغر ، أى العمل من أجل وحدة وانسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع أشكال الوثنية من سلطات وثروات وضلالات تبعده عن طريق الله .

ويرى جارودى أنه بالرغم من وجود نقاط التقاء وصلات توافق بين النسك المسيحي والتصوف الإسلامى ، إلا أن ثمة فارقاً جوهرياً بينهما ، أيًا كانت عظمة هذا أو ذاك ، في الهدف وفي الطريقة ..

والتصوف في الإسلام — كما يذهب جارودى — لا يمكن أن يكون « خصوصية » تفصل التأمل عن العمل . فإن هدفه هو — على العكس — الوعى بصورة أعمق بالتوحيد وتحقيق المزيد من التوافق بإيقاعية بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية . فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا العلم ولا الفنون تستطيع الانفصال عن العقيدة التي تعين لها غاياتها الإلهية والإنسانية . فالحياة بجميع أبعادها تجد في الله وحدتها .

وعندما يتطرق إلى العقيدة ، يقول : ينبغي أن تكون رؤيتنا للإسلام عبر القرآن والسنة النبوية ، فهذا الدين ينبذ الازدواجية المزيفة في شؤون السياسة والعقيدة والمسجد والدولة . ولا شك أن في مقدرة الإسلام السيطرة على الأزمة الحضارية والانحلال في المجتمع الغربى بفضل تشبته بوحدانية الخالق وبوحدة العقيدة والعمل ؛ فهو حامل لعوامل الجهاد ضد الاستلاب الاستعماري ، وقد نجح فعلاً في بث روح الجهاد في نفوس الجزائريين بالأمس ، ويدفع اليوم المجاهدين من الأفغان إلى التضحية بكل نفيس .

أما الإنسان الغربى ، فقد أفرط في علاقته مع الطبيعة والمجتمع والإله . فيعتقد أنه سيد الطبيعة ومالكها ويعتبرها مجرد مستودع للمواد

الخام يتلاعب به حسب هواه . وبهذا يؤكد أن النصرانية لم تساعد الإنسان على الحفاظ على البعد العالمى الذى دعا إليه الإنسان ، خصوصاً بعدما انضمت النصرانية فى القرن الرابع الميلادى إلى الثنوية اليونانية .

ظل الإنسان فى المجتمع العربى ، منذ النهضة الأوربية ، منعزلاً عن أمثاله من البشر ، حتى إعلان حقوق المواطن الذى ينص على أنه « تقف حريتى حيث تبدأ حرية غيرى » لم يقنع أحداً ؛ إذ يعنى أن حرية الآخرين ليست شرطاً لحريتى أنا ، إنما هى حد لها لهذا تآرجحت مجتمعات الغرب وكذا تلك التى تقتفى أثرها فى العالم الثالث بين فردية متوحشة وطغيان ممقوت .

★ عقيدة وسياسة :

ركز جارودى حديثه فى هذا الصدد على ثلاث مقولات هامة ، هى : الاقتصاد ، والحقوق ، والسياسة .

وينطلق فى كل أولئك من مبدأ إسلامى مسلّم به هو : نفى كل فصل بين مشاكل الحياة الدنيوية وبين مبادئ العقيدة ، فالله هو المالك والمشرع والقائد .

ففى شأن المقولة الأولى يقول جارودى : يناقض مفهوم الإسلام للاقتصاد المفهوم السائد فى الغرب حيث لا يعنى الاقتصاد سوى الإنتاج والاستهلاك كهدفين لذاتهما : إنتاج واستهلاك أكثر فأكثر وأسرع ما يكون لأى شئ ، تافهاً كان أو نافعاً ، دون أدنى رعاية للغايات الإنسانية ؛ بينما لا يهدف الاقتصاد فى ظل النظام الإسلامى إلى النمو لذاته ، ولكن إلى التوازن ، مما يستبعد أقل تشابه بين الرأسمالية

والنظام الجماعى وبين النظام الاقتصادى فى الإسلام . فهذا الأخير يتمتع بخصوصية أساسية ، تتمثل فى رفضه الخضوع الأعمى للآلة ، بل هو يحمى غاية فى ذاته باعتباره تنظيماً لأهداف عقائدية وإنسانية سامية .

لم يكن الاقتصاد فى ظل النظام الإسلامى محايداً تاركاً الحبل على الغارب حيال القوى الحية . فالسوق — التى هى إحدى دعائم الاقتصاد — تُوجه من أجل إرضاء الحاجات الحقيقية ، وتتجاوب مع أسس وقواعد الإسلام . ويستشف من خلال ذلك التوازن فى توزيع الدخل ، والحيلولة دون الاحتكار ، فهى من هذه الناحية تُراقب مراقبة صارمة ، ويقوم بهذه الوظيفة المحتسب المكلف بتنظيمها والسير على الأسعار فيها .

وبعبارة موجزة : ليست السوق غاية ، إنما هى إحدى الوسائط : ﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ﴾ .

وتعكس الزكاة — التى لا تعتبر مجرد صدقة تعطى كيفما اتفق ، إنما هى اقتطاع من رأس المال — صورة من صور التأمين الاجتماعى الذى لم تعرفه أوربا إلا فى القرن العشرين وبعد صراع مرير ، فى حين أن مثل هذا التنظيم مطبق فى الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً — كأحد قواعد العقيدة نفسه . وبعبارة أخرى .. يركز الاقتصاد فى الإسلام على أسس تغاير أسس نظام الاقتصاد فى الغرب وفى الشرق على السواء ، فهو نسيج وحدة .

أما الحقوق ، فيقول فى شأنها جاردوى : إن الإسلام يعتبر الإنسان جزءاً من كل ، إلا أن مفهوم هذه الكلية يغير ما يعنى به لدى الغربيين ، فهو يقابل الفردية عندهم . ولا تمت الشمولية الإسلامية

بأى صلة للاستبداد ولا للفاشية التي تدعى أن الإنسان غير ذى قيمة ولا حقيقة له إلا من خلال الدولة . فالعلاقة بين الإنسان وهذا « الكل » فى الإسلام ليست علاقة بيولوجية ولا وظيفية أو اجتماعية ، مثل تلك العلاقات لا تتواجد إلا فى مجتمع لا غاية له سوى ذاته ، أى لا يحمل أى مشروع عدا نموه وقوته . بالعكس ، يرمى المجتمع الإسلامى إلى أهداف تتجاوز ذاته وينبنى على أساس المساواة والحرية . وبحكم تلك القيم السامية يتساءل جارودى عما ستكون مساهمة الشريعة اليوم فى تقدم عجلة الحضارة ؟

لقد وضع المسلمون قواعد التجارة البحرية حتى فى فترة الحرب ، ولم يدون الغرب شيئاً من ذلك إلا فى سنة ١٣٤٠م فى برشلونه بالأندلس بعد اقتباس الكثير من القواعد الإسلامية إثر عودة الصليبيين من فلسطين ، ومدونة « الفونس العاشر » التى تشتمل فى قسمها العاشر على تشريع حول الحرب ، لم تكن إلا انتحالاً لكتاب ألف بالأندلس فى الموضوع ذاته . وكان النصر العربى يعالج كيفية حماية الأطفال والنساء والعجزة وكيفية الالتزام بالعهود والمواثيق وقت الحرب .

ومن نبل المسلمين بهذا الصدد أن أطباءهم بفلسطين كانوا يتعهدون معسكر النصارى إثر المعارك قصد معالجة جراحهم ، بل تهذبت الفروسية فى أوروبا بفضل الاحتكاك الذى حدث بين العرب المسلمين والأوروبيين .

ويتعجب جارودى من تعصب الغرب الأعمى فى موضوع حقوق المرأة فى الإسلام ، ثم يقول : إن القرآن منح المرأة حق امتلاك الأموال دون قيد ولا شرط ، بينما لم تنل هذا الحق فى أغلب تشريعات الغرب

إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين . ولم يقل القرآن بنشأة المرأة من أحد ضلوع الرجل ، كما لم يعتبرها مسئولة عن الخطأ الأول ، وإنما كان الخطاب موجهاً إلى آدم .

وفي دنيا السياسة يؤكد المؤلف أن محور الأمة هو عقيدة أساسها أن يتجاوز كل فرد مصالحه وأغراضه الشخصية لمصالح الأمة التي تشمل الإنسانية جمعاء ، فالسلطة الزمنية شأن الملكية — بكسر الميم — مؤسسة تتعدى نفسها ، إذ لا تعترف العقيدة الإسلامية بسلطة أخرى سوى سلطان الله (تبارك وتعالى) لهذا تظل السلطة السياسية نسبية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا تجوز مقارنة النظام السياسى في الإسلام بالثيوقراطية ولا بالملكية باعتبارهما حقين إلهيين لدى الغرب ، ولا حتى بالديمقراطية من النوع البرلماني . وإنما تقع على عاتق المسلم مسئولية فهم وتطبيق قواعد الإسلام في مجال السياسة في كل بلد وفي كل عصر بشكل يتلاءم مع روح وظروف تلك البلاد في ذلك العصر .

★ العلوم والحكمة :

يذهب فيلسوفنا المسلم إلى أن تاريخ العلوم والتقنيات في الغرب يرتكز على فرضية ضمنية ، حيث يقاس تقدم العلوم والتقنيات بمدى فعاليتها لضمان دوام السيطرة على الطبيعة والإنسان ، دون أن يكون هناك أى هدف آخر .

أما الإسلام — دين التوحيد — فينفى التفريق بين العلم والعقيدة . ، إذ أن كل ما هو موجود في الطبيعة دليل على وجود الله سبحانه وتعالى

حيث تصبح معرفة الطبيعة نوعاً من العبادة ، فلا غرو أن يعمل المسلمون على اندماج الثقافات العالمية لاستفيد منها البشرية جمعاء ، على حين تجمدت العلوم في أوروبا النصرانية ؛ لأن الكنيسة أبدت رغبة تجاه الطبيعة ، زاعمة أنها تبعد عن الإله .. وهكذا استمرت النصرانية تحارب العلوم عبر تاريخها ، بينما انطلق العلم في الإسلام من مبدأ الوحدانية ، حيث لا مجال للتفريق بين الطبيعة وبين علم الكلام والفنون المختلفة .

ولم يفت جارودى أن يشير إلى قلة النبوغ في القرون الوسطى في الغرب ، في الوقت الذي برز فيه عدد هائل من المسلمين في مختلف مجالات المعرفة ، أمثال : ابن سينا والرازي .. ويلاحظ جارودى أن رسالة المسجد والمدرسة كانت واحدة : نشر وحدانية الله ووحدانية الطبيعة .

كانت جامعة القرويين بفاس ، والزيتونة بتونس ، والأزهر بالقاهرة ، وجامعات سمرقند وقرطبة ، محطة طلبة العلم من جميع أصقاع العالم ، ولم ينحصر إشعاع تلك الجامعات على العالم الإسلامي فحسب ، بل سطع على أوروبا أيضاً ، حيث تأسست كليات الطب في سالونيا بإيطاليا ومومباليه بفرنسا على غرار كليات الطب الإسلامية .

وفي مجال الرياضيات ، كانت مساهمة المسلمين عظيمة في نهضة أوروبا ، وساعدت على تطوير الحساب والجبر ، ولا أدل على ذلك من الأعداد التالية ٤٤٤٤ تكتب على هذا النحو :
ف ا ل ك س س س م م م م ، وكان من الصعوبة بمكان إجراء عملية حسابية أو جبرية مع هذه الرموز .

على أن حظ المسلمين في علم الاجتماع لم يكن أقل من نصيبهم في دنيا الرياضيات ، وتفوقوا على علماء الفلك اليونانيين سواء في مجال الملاحظة أو مجال القياسات ، كما عمل المسلمون كذلك على تطوير الجغرافيا والرياضيات وعلم الفلك والطب ، وكانت كلها في خدمة العقيدة : فكان يساعد علم الفلك مثلاً على معرفة القبلة في الفيا فيـ\ ومجاهل البحار .

ويكشف جارودي النقاب عن حقيقة ، هي أن النهضة الأوروبية لم ترث من تعاليم الحضارة اليونانية مباشرة ، كما لم تكن النصرانية امتداداً للعبرية الهيلينية . فدور اليونان في تلك النهضة ليس إلا خيلاً كاذباً . فقد أخصبت الحضارة الإسلامية في الماضي وهيات . عبر إسبانيا وصقلية ، المستقبل ونقلت إلى أوروبا ثقافة ظلت تغذيها . ولم يستغن الغرب من العطاء الإسلامي إلا ابتداء من ديكارت .

ومن مميزات العلم في العقيدة الإسلامية أن العالم في نظره لا يتطور في اتجاه أفقى مستقيم ، وإنما ينمو بشكل تصاعدي . ولا يتواجد الماضي من وراء ، بل هو تحت الأقدام ، إذ العلم والتقنيات مسخرات لأهداف عليا .

★ الفلسفة التنبؤية :

يقول جارودي : إن المشكلة المركزية في الفلسفة الغربية أصبحت : كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ وأصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة الإسلامية هي : كيف تكون النبوءة ممكنة ؟..

وينتهي جارودي إلى حتمية أن تترابط من جديد فلسفاتنا^(١) ، والتي غدت فلسفات موت الإنسان والله ، وتستأنف مسيرة تاريخها الحقيقي

(١) أى الفلسفات الغربية .

انطلاقاً من ابن عربى ضد جميع التماميين ، المتمسكين بالحرفيه ، وجميع التكنوقراطيين (المتضامين بسهولة قصوى من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوروبية) . فإن بعض هذه الفلسفات هو على هذا المستوى من القيمة والتقدير . ولسوف يكون بعثها على هذا النحو ثروة عظيمة من أعظم ثروات التراث الإسلامى ، فيما أن تكون تنبؤية أو لا تكون أبداً

★ جميع الفنون تصب في المسجد :

وعن الفن الإسلامى يذكر جارودى أن جميع الفنون في الإسلام مؤدية إلى المسجد ، ويعود المسجد بدوره إلى عبادة الله ، ولا يقف جارودى عند حد ربط الفن الإسلامى بالعقيدة وإبداء تحمس له ، وإنما يفند المزاعم القائلة بأن الفن الإسلامى ليس سوى تنوع للفن البيزنطى « كل ذلك وسيلة لإخفاء دور الحضارة الإسلامية وبالأخص الفن المعمارى » . فالفن في الإسلام فن عبادة ، فهو لا يختلق حاجزاً بين ما هو دنيوى وما هو مقدس . ومن ميزة هذا الفن أن يتشابه أى كان منشؤه : مسجد ابن طولون بالقاهرة ومساجد سمرقند وقصر الحمراء بالأندلس تبدو كلها وكأنها من صنع يد واحدة .

★ الشعر البشير أو شعر الاستشراق :

يذهب جارودى إلى أن الأدب الإسلامى — الذى كان أساساً شعراً حتى القرن العشرين — هو في مبدئه نفسه شعر تنبؤى قرآنى .

وجارودى لا يهتم بتاريخ هذا الأدب ، بل بمعناه وما لم يكف عن الإسهام به منذ أكثر من عشرة قرون وما سوف يقدمه في ازهاراته الجديدة في القرن العشرين لابتكار المستقبل .

ويرى جارودى أن الإسلام الذى يحمل « بذور تغيير جذرى على مستوى الإنسانية » ، قد أعطى لما سوف يكون التيار السائد على نطاق واسع جداً فى هذا الشعر ، العقيدة التنبئية التى لا تكف أبداً عن إلهامه .

وفى تحليل جارودى للشعر العربى المعاصر ، يذهب إلى أن هذا الشعر يساعدنا على الوعى بأن الشرق والغرب ما هما إلا شطران من موجود واحد ، وأن مهمتهما الأساسية هى إعداد نفسيهما لسكنى المستقبل والعيش فيه .



لقد حاول جارودى دراسة الإسلام باعتباره قوة حية ليس لتقديرات ماضيه ، ولكن مما يحمله اليوم من ابتكارات للمستقبل .

على أن العائق الأساسى لرؤية الحقيقة هو ما تكنه أوروبا للإسلام من كراهية حتى اليوم . لقد اختلقت الحروب الصليبية صورة مبغضة لهذا الدين فى الغرب ، مثلما سعى رجال الدين النصارى والمستشرقون للتشهير به .

وعن الاستشراق يقول جارودى : إنه لم يكن حركة نزوية منذ البداية ، إذ كان الهدف منه تنفيذ مشروع يرمى إلى إدخال المسلمين فى النصرانية .

ولم يقف دور الاستشراق عند حد مساعدة الهيئات التنصيرية والاستعمار والامبريالية على الهيمنة على أراضٍ واسعة وأجناس متعددة ، إنما ساهم كذلك فى بناء أسس لمشروعية الأحكام التعسفية التى جعلها الغرب ذريعة لاستغلال الشعوب الأخرى . لهذه العلة ، لم

تتم دراسة الإسلام في أوروبا من أجل الوقوف على حقيقته ، بل اهتم به المستشرقون لأغراض الصراعات الأيديولوجية .

ويلمح جارودى إلى أن غزو نابليون بونابرت لمصر فتح صفحة جديدة في العالم الإسلامى ، وكان من أهم نتائجه ظهور تيارين متنافرين :

١ — تيار الحداثة : الذى كان يدعو أنصاره إلى محاكاة الغرب ويستعد لاستيراد أمراضه ، وعلى رأسها الوطنية بعد أن اصطنعت أوروبا المستعمرة الحدود المزيفة المفتعلة .

وفي المجال السياسى تعنى « الحداثة » قيام النظام البرلمانى ، وهو نظام نشأ في ظروف تاريخية واقتصادية خاصة في كل من إنجلترا وفرنسا ، وقد لا يكون مناخ العالم الإسلامى صالحاً له بالضرورة .

وفي الميدان الاقتصادى ، كانت « الحداثة » عبارة عن اندماج الدول الإسلامية في السوق الغربية دون إعطائها أدنى فرصة لمنافسة الغرب ، بل تبقى هي إلى الأبد زبونة وعالة عليه .

وفي دنيا الثقافة ، تهدف « الحداثة » إلى تبني فلسفة الغرب الهادفة إلى تكثيف القبض على الطبيعة والإنسان .

ولا تعنى « الحداثة » سوى تثبيت نمط من الحياة مقتبس من شعوب أخرى خيراً كان أو شراً ، وذلك استجابة لحاجات الأجانب .

ولقد أدى هذا التيار بالمسلم إلى أن أصبح جسماً غريباً عن نفسه وأهله وتاريخه وثقافته ومصيره الخاص ، فما يطلبه أنصار هذا التيار من العالم الإسلامى هو نقل منوال التطور في الغرب بحذافيره .. أى العودة إلى الوراء نحو قرن ونصف القرن .

٢ — تيار المحافظة : الذى قام اتباعه انطلاقاً من موقفهم المتعصب بسجن الإسلام فى قلعة حصينة لا نوافذ لها ولا أبواب بل ولا فتحة فى السقف .. وراحوا يدافعون عن التراث (جملة) على علته دون أن يميزوا ما علق بالتعاليم القرآنية من (طمى ورواسب) أغرقت تلك التعاليم تحت وطأة ما حملته المجتمعات المختلفة التى دانت بالإسلام ..

ويرى جارودى أن « التعصب » ظاهرة عرفت الأديان جميعاً ، وهى تخطط بين العقيدة وبين الصيغ الثقافية والبنى التنظيمية التى مارست تلك العقيدة عبر تاريخها الطويل .. وراح كل فريق من المتعصبين يختار من الماضى مرحلة تاريخية يتكىء عليها لتسويق مواقفه وممارساته فى العصر الحاضر .

ويعقب فيلسوفنا على ذلك مبيناً أن الإسلام لا يعرف أبداً هذا التعصب المتحجر ، فالقرآن يعيد ويبدى أن الله أرسل لكل شعب أنبياءه لكى يتاح لكل أمة أن تستوعب الرسالة الإلهية على طريقتها . ومن الواضح المعلوم أن الاجتهادات الأولى التى قام بها الخلفاء الراشدون الذين عايشوا النبى ، والمذاهب الفقهية المتعددة التى جاءت فيما بعد .. إن كل هذه الآراء والاجتهادات تقول بأنه على الرغم من أن الوحي الذى نزل على النبى هو الوحي الأخير ، فهذا لا يمنع أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً وذلك إنطلاقاً من العقيدة الأساسية ، وهذا الاجتهاد ضرورة ملحة لمواجهة المشكلات الجديدة الطارئة التى جددت بعد انتشار الإسلام فى المجتمعات التى تختلف عن مجتمع « المدينة المنورة » ... ومما لا شك فيه أن إغلاق باب الاجتهاد يتناقض مع روح التعاليم القرآن ونصوصها .

وعندما يتطرق جارودى لمشكلة الحوار بين الشرق والغرب ، يقول :
إن الحوار سيكون عبثاً لا طائل منه ، بل سيمنى بالإخفاق ، إذا ظلت
عقيدة أحد أطرافه غير مصقولة من صدأ قرون السيطرة والاضطهاد
وأن ما يسمى بالنمو لم يكن قط إلا نماء للتأخر ، فإنه لا يتأتى نمو عدد
قليل من الدول دون أن يتم ذلك على حساب دول أخرى ، فقد تم
نهب المصادر الطبيعية والبشرية لثلاثة أرباع العالم ، وأن أكبر افتراء
يجب تفنيده وفضحه هو الزعم القائل : إنه لا بد من اقتفاء أثر الغرب
إذا ما أراد العالم الثالث تحقيق تقدم اقتصادى . ومن المسلم به أن تطور
أوروبا الغربية ولّد التخلف وضاعف من اتساع رقعته فى الدول
النامية . لهذا يكمن الحل فى انتهاج أسلوب فى التنمية يعمل على تثبيت
قواعد نظام عالمى للاقتصاد .

وفى هذا الموضوع بالذات يُذكر جارودى الدول الإسلامية المنتجة
للبنترول ويدعوها إلى التخلص من كونها مجرد ممونة للموارد الأولية
وزبونة للمؤسسات الاقتصادية الأوروبية لتصبح منشئة لسوق
مشتركة بين الدول الإسلامية والعالم الثالث . وبهذه الوسيلة يعود
الإسلام مصدراً هاماً يقتبس منه العالم بأسره ما يحتاج إليه فى مجالات
الاقتصاد والثقافة والعلم . ولدى المسلم الاستعداد الطبيعى لحمل هذه
المسؤولية ، إذ معارضة النصرانى للإسلام لا تقابل بالمثل فى الديانة
الإسلامية حيث يتحدث القرآن باحترام بالغ عن المسيح وأمه مريم .
على أن هذا التسامح لا يعنى أن المسلم يقبل بفكرة الصليب والتجسيد
والتثليث : إذ ينبذ سمو الإله كل حديث عن ابن أو أم للخالق ؛
فوحداية الله تعالى هى محور الإسلام وهى مبدأ يحول دون عبادة
الطواغيت المنتشرة فى المجتمع الأوربى :

« طاغوت الثمو والتقدم » ، « وطاغوت العلمانية والتقنيات » ،
« وطاغوت الفردية » ، « وطاغوت الوطنية » ؛ فيجيب الإسلام عن
كل أولئك بـ « لا إله إلا الله » .

ويتطلع جارودى فى الختام إلى اليوم الذى يرى فيه دول الغرب
تنشى فى الأمكنة نفسها التى تم فيها سابقاً لقاء الحضارات — قرطبة باريس —
مراكز للقاء والبحث والتكوين والتوزيع لما يحمله إلينا الإسلام اليوم
وما يقوله لنا وما نقوله له نحن الغربيين ، لتحقيق هذه الأمنية ،
لا مندوحة من تغيير طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب . كانت
العلاقة بينهما — منذ النهضة الأوروبية — علاقة حرب واحتلال
ومالك ومملوك وسيد ومسود ، فى حين تخالف تعاليم الإسلام هذه
المبادئ الخاطئة ؛ فهى تعاليم من شأنها أن تساعد على اكتشاف بعد
عالمى للإنسان الذى يحمل فى ذاته مسئولية على مستوى الوجود :
﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن
يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ .

لكل ذلك ، إذا لم يسجن المسلمون أنفسهم فى ماضيهم وعرفوا
كيف يحلون مشاكل العصر الحاضر فى إطار المجتمع الذى أسسه محمد
ﷺ ، وأدركوا أن استمرار الوفاء لذلك الماضى يكمن فى نقل مقر
الأسلاف لا على شكل رماد ولكن على هيئة لهيب . عندئذ يتأتى
الانفتاح ليس للمسلمين فحسب ، ولكن على نطاق عالمى .

★ ★ ★

من آخر المؤلفات التى قدمها لنا جارودى عن الإسلام كتابه
« الإسلام وأزمة الغرب » ، الذى لا يتحدث فيه عموماً عن الإسلام ،
بل عن الإمكانات الجديدة لانتشاره فى العالم الغربى ، وعن الأسباب
التي ترجع إلى جوهر العقيدة الإسلامية وتشكل مثل هذه الإمكانات .

ويقرر جارودى حقيقة تاريخية وإنسانية مستمرة عندما يعلن أن الإسلام أنقذ العالم من الانحطاط العام والفوضى ، وأن القرآن الكريم أعاد إلى ملايين البشر وعى بعدهم الإنسانى وروحاً جماعية جديدة .

ويقدم فيلسوفنا مثلاً رقمياً لما وصل إليه العالم من استعباد الروح الإنسانية ، وتحطيم كل شىء ، واتباع أنموذج جنونى (للمنمو) ، فيقول موضحاً انحطاط الحضارة الغربية — فى ذلك المقام — وأثر هذا كله على الكون : « بعد خمسة قرون من هيمنة الغرب ، هيمنة لا يشاركه فيها أحد يمكننا تلخيص ميزانيته بثلاثة أرقام فى عام ١٩٨٢ م مع حوالى (٦٠٠) مليار دولار من الإنفاق على التسليح وضع ما يعادل أربعة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن من سكان الكوكب . ووزعت الموارد والثروات بحيث مات فى السنة نفسها (٥٠) مليون نسمة فى العالم بالجماعة وسوء التغذية ، فمن الصعب أن يسمى « تقدماً » بلا تردد ذلك الشوط التاريخى الذى قطعته الحضارة الغربية التى جعلت من الممكن فنياً لأول مرة خلال مليونى سنة أو ثلاثة ملايين سنة من الملحمة البشرية تحطيم كل أثر من آثار الحياة على الأرض » .

★ أسباب إفساد الكون :

يكشف جارودى عن الأسباب — التى هى مؤشرات للقضاء على البشرية — فيقول :

١ — الاقتصاد يسيطر عليه النمو المتمثل فى الرغبة الجنونية فى زيادة وسرعة الإنتاج : إنتاج أى شىء نافع أو غير نافع .. ضار أو مميت .. لا يهم .

٢ — السياسة تحكمها علاقات اجتماعية داخلية وخارجية يسودها العنف المعبر عن صدام المصالح والنزوع إلى السيطرة بين الأفراد والطبقات والأمم .

٣ — الثقافة عارية من المعنى والغاية؛ فالتقنية للتقنية ، والعلم للعلم ، والفن للفن ، والحياة لغير هدف .

٤ — العقيدة خاوية من التعالي الذي يمثل البعد الإنساني للإنسان .

★ كيف شوّهوا الإسلام ؟

يبين جارودي في هذا الصدد الوسائل التي استخدمها أعداء الإسلام لتشويه الإسلام .. يقول :

لقد انتقص حق التراث العربى الإسلامى نتيجة خداع مضاعف :

- أرادوا (أى أعداء الإسلام) أن يروا فيه مجرد أداة نقل للثقافات أو الأديان الماضية ، مترجماً للفكر اليونانى ومعلقاً عليه .

- وأرادوا ألا يروا فيه إلا تاريخاً سابقاً على تاريخ ثقافتنا مما أدى إلى ترك دراسته لمختصين مكلفين بدراسة ما يرجع إلى الماضى .

- وعلى هذا — فى نظرهم — فالإسلام لا يأتى بشيء فيه جديد ، ولا يشتمل اليوم على شيء فيه حياة ، ولا يسكن إلا ماضينا ، ولا يبشر بشيء ولا يعد بخير .

ويرد جارودي على ماتقدم ، فيقول مقررّاً الحقائق التى أثبتها التاريخ :

١ — ليس صحيحاً أن الفكر الإسلامى لم يكن إلا أداة نقل وترجمة للفكر الإغريقى ؛ فالرياضيات الإغريقية كانت تقوم على مفهوم النهائى والرياضيات العربية على مفهوم اللانهائى .

٢ — والمنطق الإغريقى كان نظرياً ، والعلم العربى كان تجريبياً إلى حد كبير .

٣ — والهندسة المعمارية الإغريقية كانت مبنية على « الخط المستقيم » أما المسجد فكان — خلافاً للمعبد الإغريقي — مجموعة متناغمة من المنحنيات بأقواسه وقبابه .

٤ — والفلسفة الإغريقية كانت — من برمنيدس إلى أرسطو — فلسفة وجود ، والفلسفة العربية كانت فلسفة عمل .. فلسفة عملية لا نظرية في الجوهر والمعرفة .

٥ — وليس صحيحاً أن العلم العربى مجرد تاريخ انتهى قبل أن يبدأ تاريخ علمنا ، فالعلم لم ينته لأنه لا يفصل العلم عن الحكمة ، كما أنه نهضة الغرب لم تبدأ فى إيطاليا ، بل بدأت فى إسبانيا مع إشعاعات علوم العرب وثقافتهم .

★ ماذا يقدم الإسلام ؟

فى أزمة الغايات — أو بالحرى فى هذا الغياب غياب الغاية الإنسانية والإلهية — يمكن للإسلام أن يقدم إلى العالم ، ما ينقص هذا العالم ، وهو نقص مميت ، نعم : يمكن أن يقدم له معنى الحياة :

الإسلام دين التوحيد . ففى حين أن عالمنا : عالم المنافسة والنمو الكمى والعنف تبدو فيه الأحداث حصيلة القوى العمياء المتصارعة ، يعلمنا القرآن الكريم النظر إلى الكون والبشر على أنهما كل واحد ، ويعلمنا الله تعالى أن نرى فى كل شىء وفى كل حدث آية من آيات الله رمزاً لحقيقة أسمى هى حقيقة النظام الواحد للطبيعة والمجتمع ولأنفسنا ؛ فكل شىء فى العالم خاضع لإرادة الله ؛ فالحجر فى سقوطه ، والنبات فى نموه ، والحيوان فى غرائزه ، كلها خاضعة ، غير

أن هذا الخضوع لا ينبع من إرادتها ، فهي لا تستطيع الإفلات من القوانين التى تحكمها .

ويبين جارودى تكريم الله تعالى للإنسان بإعطائه العقل مع الإيمان لتمييز الخير والشر — فيقول : إن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن مصيره ، إذ فى مقدوره أن يعطى شريعة الله أو أن يستسلم لها .

ويربط جارودى بين عقيدة المسلم ودنياه فيقول عن الصلاة :

إنها نعمة من الله تعالى على الإنسان كى تسجيب حركته لله تبارك وتعالى ، فحركات الصلاة المتلائمة مع طلوع الكواكب وغروبها إنما تدخل الإنسان فى النظام الكونى ، حتى إن إشارات الصلاة تجمع فى الإنسان الحركات بالنسبة لجميع مستويات الوجود ، فالذى يصلى ينتصب واقفاً كالجبال ، يركع ويرفع كالنجوم ، ويسجد وينهض وينحنى كالنخلة أو كالكائنات الحية تنحنى إلى الأرض وتخفض رأسها لمصدر حياتها .

والصلاة تربط الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى ثم تربطه كذلك بالبشر جميعاً ، فإن قبلات جميع مساجد العالم تشكل حول الأرض دوائر متحدة المركز ترمى إلى الوحدة العلية ، وتتغير مواقيت الصلاة بتغير خطوط الطول ليكون هناك فى كل لحظة جهة تسجد وأخرى ترفع من السجود فى موجة عظيمة من العبادة تتدفق بلا انقطاع فى أرجاء الأرض .

وينتقل جارودى إلى نقطة أخرى يتميز بها الإسلام ، فيشير إلى أن الإسلام لا يفصل بين الإيمان والعلم والتقنية ، بل يجمع بينها فى كل لا يتجزأ ، لا يفصل بين البحث عن القوانين والأسباب وبين البحث عن الغايات والمعانى ؛ فالإسلام لا يفصل الدين عن الاقتصاد والسياسة ،

فالملكية في الإسلام ليست محددة كما في القانون الروماني ، وليست رأسمالية من حيث حق الاستعمال وإساءة الاستعمال ، ذلك أن الله هو المالك الأوحد ، وإدارة أموال الأرض إنما هي وظيفة اجتماعية ، واستعمال الملكية مقيد دائماً بأهداف أسمى من الفرد ومصلحته الخاصة . وصيحة الديانة الإسلامية : الله أكبر ، تُجَدُّ من كل مقدرة ومن كل مال ومن كل علم ومن كل سلطان إلا سلطان الله . والإسلام ينفي ما يسمى بنظرية « الحق الإلهي » التي تجعل من الأمير وكيلاً عن الله في الأرض كما ينفي الإسلام الديمقراطية القائمة على التفويض والتنازل عن السلطة إلى منتخب أو حزب .

وينتقل جارودي إلى تأكيد أن ما جاء به رسول الله إنما جاءه من عند ربه ، وأن الوحي الإلهي لا ينبغي علينا أن نضعه في إطار زمني من تاريخ ، أو من ثقافة أو من حياة شعب ، ومن الخطأ الفادح أن نفصل شريعة الله عن حياتنا لأن الإسلام بقرآنه وسنة نبيه ﷺ حركة وحياة إلى يوم القيامة .

★ دور الصهيونية ضد الإسلام :

يتحدث جارودي هنا عن الجهود التي بذلها من أجل إنشاء (المعهد الدولي للحوار بين الحضارات) في كل من باريس وجنيف . ثم يتحدث عن الدعاية الصهيونية بفاعليتها وتنظيمها في الغرب إلى حدٍّ مخيف باعتبارها تشكل أحد العوائق الخطيرة أمام فهم الغرب للعالم العربي الإسلامي ، ويذكر الوسائل المتعددة التي تستخدمها الصهيونية في هذا المقام .

★ مهمتنا نحو الغرب :

يؤكد جارودى على أهمية دور المسلمين فى تفهيم الغرب أن التوسع الصهيونى لا يهدد الفلسطينيين واللبنانيين فحسب ، بل يهدد مستقبل العالم ، وأن القضية العربية هى قضية الجميع .

ويرى جارودى أن شرح أهداف الصهيونية ووسائلها ومغزاها لا يجب أن يقف عند العمل السياسى وحده ، بل يجب إبراز السياسة العنصرية للصهيونية فى كل مقام .

ويشير إلى ضرورة تفهيم الغرب أن الإسلام يمكنه أن ينتقد العالم كله من شفا الحرب النووية بتقديم النموذج الأمثل للحياة النظيفة الكاملة . ويقدم جارودى فى هذا الصدد بعض المقترحات التى يرى وجوب تنفيذها . وينتهى إلى أن :

« الإسلام كتتنيج لذرية إبراهيم عليه السلام وقد دعا الإنسان من خلال اليهودية والنصرانية والإسلام إلى البحث عن غايته العليا وإلى تحقيقها — يمكنه مرة ثانية أن يبعث الأمل فى مجتمعاتنا الغربية التى خربتها الفردية وخربها أنموذج النمو الذى يسوق العالم كله إلى الانتحار ، ولن نستطيع القيام بهذه المهمة إلا بشرط هو أن لا ننسى أبداً أن الوفاء لدار الأجداد لا يكون بالحفاظ على رفاتهم وإنما بتناقل المشعل من يد إلى يد » .

انطباعات نقدية

عن فكر جارودى فى تطوره الأخير

الآن وقد قطعنا هذا الشوط الكبير مع جارودى فى رحلته الفكرية وكدحه المتواصل بحثاً عن الحقيقة ، لا يبقى لنا إلا نورد بعض الانطباعات النقدية التى تكونت لدينا أثناء قراءتنا لهذا الفيلسوف ، ولا سيما فى تطوره الأخير . وتلك الانطباعات — كما سبق أن أشرنا — ليست نهائية ، وإنما هى بداية محدودة جداً ، نعتبرها مجرد إرهاب من مناقشة وتحليل فكر جارودى مناقشةً وتحليلاً موسعين فى بحث آخر إن شاء الله تعالى .

(١) المقولة الأساسية التى يفتح بها جارودى كتابه « ما يعد به الإسلام » بحاجة إلى مراجعة جوهرية ، فهو يقول : « ليس الغرب إلا حدثاً تاريخياً طارئاً ، فثقافته هجينة لأنها انتزعت من ثقافات سابقة عليها . ومنذ قرون ما فتئت الثقافة الغربية تدعى أنها وريثة التراثين الرومانى — اليونانى واليهودى — المسيحى » . فهذه المقولة تقرر أن ثقافة الغرب هجينة ، ولذا فهى حدث تاريخى طارئ . ولو سلمنا بهذا لوجب اعتبار الحضارة الإسلامية هى أيضاً حدث تاريخى طارئ ؛ لأنها فى جانبها الإنسانى محصلة ثقافات أخرى كانت سائدة فى فارس واليونان والشام ومصر وغيرها . وهذا ما لا يمكن اعتباره لأسباب كثيرة ؛ وبالتالى يتمتع التسليم بمقولة جارودى .

(٢) يفصل جارودى فصلاً حاداً بين طبيعة توجهات الفلسفة الإسلامية وطبيعة توجهات الفلسفة الغربية ، حيث يقول : « أصبحت القضية الأساسية في الفلسفة الغربية تتلخص في السؤال القائل : كيف يمكن للمعرفة أن تتحقق ؟ والقضية الأساسية في الفلسفة الإسلامية يوجزها سؤال يقول : كيف يمكن للتنبؤ أو « الكشف » أن يتحقق ؟ » . والمدقق في تاريخ الفلسفة يتبين بكل وضوح أن هذه التفرقة الحاسمة — التي أقامها جارودى بين الفلسفتين — بمعزل عن الصواب ؛ ذلك أننا نجد في الفلسفة الإسلامية بعض القضايا الأساسية ذات التوجهات المادية في المعرفة والوجود . كما نجد في الفلسفة الغربية تيارات رئيسية متطبعة بالطابع الكشفى النبوى . هذا فضلاً عن أن كثيراً من مؤرخي الفلسفة في الشرق والغرب يختلفون تماماً مع جارودى في تحديد « القضية الأساسية » في كلتا الفلسفتين .

(٣) عندما يتعرض فيلسوفنا لمفهوم المساواة و الحرية في الإسلام يقول : « والحق أن هذا المبدأ القرانى في التشريع لم يترجم إلى واقع ملموس حتى في أوج الحضارة الإسلامية » . ولاريب أن هذا القول بجانب الدقة ، حيث ان المطلع على تاريخ الإسلام يجد أن ذلك المبدأ ، بل وكل المبادئ التي دعا إليها الإسلام ، قد ترجمت إلى واقع ملموس في عصر النبي وفي فترات الازدهار من حكم الخلفاء الراشدين .

(٤) من آراء جارودى الهامة « لا إسلام بغير مسلمين » ، ولكنه في بعض الأحيان يأتى بما يناقض هذا الرأى ، مثلاً عندما يتكلم عن عوامل انتشار الحضارة الإسلامية يرجع ذلك إلى طبيعة الاءسلام

دون رجاله ، متناسيا مذهب إليه من قبل من أنه « لا إسلام بغير مسلمين » .

(٥) يستشهد فيلسوفنا ببعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، دون الإشارة إلى ضعفها أو وضعها .. وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر للقارىء حديث : « اطلبوا العلم ولو في الصين » فهذا الحديث رواه البيهقي في الشعب ، والديلمى ، كلهم من حديث أبى عاتكة طريف بن سلمان ، وابن عبد البر وحده من حديث عبيد بن محمد عن ابن عيينه عن الزهرى كلاهما عن أنس مرفوعاً به . وهو ضعيف من الوجهين ، بل قال ابن حبان : إنه باطل لا أصل له . وذكره ابن الجوزى في الموضوعات .

(٦) ينكر جارودى « فرض الدين » على غير معتقيه ، ويستدل بقول الله تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي .. ﴾ ، وطبعاً جارودى محق في هذا ، ولكن ما يدعو للتساؤل : أنه في الحين الذى أنكر فيه « فرض الدين » دعا إلى « فرض الاقتصاد » ؛ إذ يذهب إلى أن « مجموعة الدول المنتجة للنفط وفى طليعتها الدول العربية تستطيع أن تفرض على العالم كله باسم العالم الثالث (قانونها في اللعبة) لكى ترغب الغرب على تغيير أسلوبه فى التنمية مما يعود على الغرب نفسه بالنفع والفائدة . ويكفى تلك الدول بالتعاون مع (الكارتيلات) المنتجة للنفط أن تفرض (وصايتها) على أسعار باقى المواد الأولية المصدرة إلى الغرب من العالم الثالث وعلى أسعار المواد المصنعة المستوردة من الغرب » . فمما لا شك فيه أن

(١) السحاوى : المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الحشت . إصدار دار الكتاب العربى — بيروت . حديث رقم ١٢٥ .

موقف جارودى هذا يثير التساؤل الآتى : كيف تتوافق « مثالية » عدم « فرض الدين » مع ميكافيلية « فرض الاقتصاد » ؟

(٧) اتباعاً لما هو سائد يقوم جارودى أثناء حديثه بدمج العالم العربى فى العالم الثالث . وهذا الدمج — رغم انتشاره — غير دقيق ؛ لأن العالم العربى يختلف عن العالم الثالث اختلافاً كبيراً فى الجذور والتوجهات ؛ ولأنه إذا كانت ثمة علاقات متعددة بين العرب والهند مثلاً ، فإن هناك وشائج كثيرة بين العرب والأوربيين ، تكونت نتيجة للتأثير الحضارى المتبادل بينهما ، ولا سيما بين العرب والأوربيين الجنوبيين . ولعل الدكتور على شريعتى أدق تعبيراً عندما أطلق على العالم الإسلامى « العالم الثانى » تمييزاً له عن « العالم الثالث » وعن « الغرب » .

(٨) يقع فيلسوفنا فى تناقض ملحوظ عندما يقول : « النبى لم يزعم أنه جاء بدين جديد ، بل قال إنه سأكمل ويتمم عقيدة إبراهيم الأصلية ، وقد تمثلت تعاليم الإسلام ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، فما علينا إذن إلا غوص فى قلب هذه التعاليم وأن نلغى كل ما تسرب إليها من تحريف وتشويه ناظرين إلى النبوءات السابقة للإسلام على أنها جزء لا يتجزأ من (النبوة الكونية الشاملة) . فمن الواضح هنا أن جارودى يقرر أن تعاليم الإسلام قد تمثلت ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، وفى نفس الوقت يدعو جارودى إلى الغوص فى تلكما الديانتين لتنقيتهما من كل ما تتطرق إليهما من تشويه وتحريف . ونحن هنا نتساءل : إذا كانت تعاليم الإسلام قد تمثلت كل ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، فما هى الفوائد التى نجنبها من وراء الغوص فى تلكما الديانتين لتنقيتهما من

التحريفات والتشويهات ، طالما كان الإسلام قد كفل لنا هذا منذ البداية ؟!

(٩) من المعلوم أن التصوف يستحل تعميمه في كل مطلب من مطالب الحياة ؛ « لأنه لو أصبح كل الناس متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفست الدنيا وبطل معنى الحياة ومعنى الزهد في الحياة . وإذا كان الإسلام قد عرف أناساً من النساك الذين تفرغوا للمطالب الروحية ، فإنما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية ، ولم يكن من قبيل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب » [الفلسفة القرآنية : ص ١٥١ ، ١٥٣] .
فالتصوف تجربة شخصية فردية ، غير قابلة للتعميم ؛ وبناء عليه يصبح الحل الصوفي — الذى توصل إليه جارودى — حلاً قاصراً وغير كاف للأخذ بيد الإنسانية جمعاء نحو المدينة الفاضلة والدولة المثلى .

(١٠) يأخذ جارودى على الحضارة الغربية استنادها إلى موضوعات ثلاث :

- (أ) تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك .
- (ب) وتحيل الفكر إلى الذكاء .
- (ج) تحيل اللانهاى إلى الكم .

وانطلاقاً من رفضه لهذه الموضوعات الثلاث ينتقد جارودى الحضارة الغربية كلها ؛ لأن اتباعها لهذه الموضوعات قد أدى إلى نتائج سيئة ، وربما يؤدى مستقبلاً إلى عواقب أشد سوءاً . ولا شك أن جارودى محق في هذا الانتقاد ، إلا أننا ينبغي أن لا ننسى في غمرة هذا الانتقاد الإيجابيات التى تمخضت عنها الحضارة الغربية في ميادين

كثيرة ، ولا سيما في علوم الحياة والفيزياء والفلك والرياضيات ، بل في الفنون والآداب . وإذا كان جارودى يقرر أن الحضارة الغربية إنما هي امتداد لجوانب متعددة في الحضارة الإسلامية ، فلم يرفض جارودى حضارة الغرب كلها مع أنه قد أشار إلى احتوائها على عناصر إسلامية كثيرة ؟ وإذا كان الغرب يمر الآن بأزمة ، فإن عليه ، بل علينا جميعاً ، محاولة تجاوز هذه الأزمة ؛ لأنها لا تهدد حضارة الغرب وحدها ، وإنما سائر الحضارات . وفي إمكان الإسلام أن يقدم الكثير والكثير في هذا الصدد .

(١١) يتحدث جارودى كثيراً عن الأمير عبد القادر الجزائري ، ويرى أنه « لم يكن قائداً حربياً نجح خلال خمسة عشر عاماً في تنظيم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعبه وعقيدته ضد محتل مدجج بالسلاح فحسب ، بل كان من أكبر المتصوفين في عصره » . وليس في هذا ما يثير النقد أو الحسناؤل ؛ وإنما النقد يثار عندما يقول جارودى : « هذا الفارس الشهم النبيل » سجل في (كتاب المراحل) هذه الأسطر المتميزة عن انفتاح الإسلام « إذا خطر ببالك أن الله هو ذاك الذى يسلم به كل طوائف المسلمين والمسيحيين واليهود والزرادشتيين أو ذاك الذى يسلم به المؤمنون بتعدد الآلهة وغيرهم من أتباع الديانات ، فاعلم أنه (هو ذاك) بل هو في الوقت نفسه شيء آخر غير ذلك » . فلا جدال أن اعتبار جارودى هذه الأسطر تعبيراً عن « انفتاح الإسلام » هو خطأ محض ؛ إذ أن الإسلام لم يكن يوماً ما — في صفاته ونقائه — منفتحاً على ديانات تؤمن « بتعدد الآلهة » أو « التثليث » أو « الاثنينية » .

(١٢) يرى جارودى أن ابن عربى قد عبر عن الأمل الإنسانى فى إقامة مجتمع إنسانى عالمى يلفه إيمان واحد ويحتوى عقائد كل الشعوب وثقافتها من ملة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد إلى حكم تعاليم الهند والبوذية والمزدكية . فقد عبر ابن عربى — فيما يرى جارودى — عن هذا الأمل بكل أبعاده ، فرأى فى (آدم) النبى الأول ليشير إلى بعد النبوة فى الإنسان . ثم يستعرض فى كتاب « فصوص الحكم » كل الأنبياء الذين رقدوا الإنسان بشيء جديد فعملوا على الإعلاء من شأن الإنسانية . يقول ابن عربى على لسان الله مخاطباً الإنسان : « لا أتجلى لعبدى إلا فى صورة معتقده الخاص » . ويعلق جارودى على هذا قائلاً : « القرآن يؤكد مقولة ابن عربى فيشير إلى أن ما يقوله الإنسان عن إيمانه ليس بذى قيمة ، وإنما القيمة والأثر لما يفعله هذا الإيمان فى قلب المؤمن يمنحه راحة النفس . وحينذاك يردد الإنسان على لسان ابن عربى :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة المرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

إن هذا الانفتاح الشامل فى الإسلام على كافة الديانات التى ليست كلها إلا (لحظات من العطاء) فى الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان . عن طريق الله الذى يسكن فيه ، إن هذه الميزة فى الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء » .

من الواضح من هذا النص أن جارودى يذهب إلى القول بوحدة الأديان ؛ إذ يرى في الإسلام انفتاحاً شاملاً على كافة الديانات ، التي ليست في نظره إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذى يسكن فيه . ولا شك أن القول بوحدة الأديان خطأ ضخماً لا مبرر له ؛ ذلك أن الديانات المختلفة يناقض بعضها بعضاً ، ومنها ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد ، بل قد يوجد في الدين الواحد عناصر سلبية هدامة وعناصر إيجابية بناءة . فكيف بعد هذا يتأتى لجارودى أن يذهب إلى ما ذهب إليه ؟ وكيف له أن ينسى — أو يتناسى — قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ .

أهم المصطلحات الواردة في الكتاب

- البروتستانتية : حركة دينية نشأت عن حركة الإصلاح الديني ومبادئها . يطلق اسمها على الذين لا ينتمون إلى الكاثوليكية أو إلى كنيسة شرقية . وتنطوي البروتستانتية على أفكار تحررية في الدين والتسامح الديني ، تتركز في مسئولية الفرد تجاه الله وحده ، وليس تجاه الكنيسة ، مما يضاد التقليد والسلطة الدينية ، وهي متعددة المذاهب .
- المادية الديالكتيكية (الجدلية) : تتلخص في أن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور مستمر للمادة في كمها وكيفها ويؤدي إلى تطورات مفاجئة . وهي أساس الماركسية .
- المادية التاريخية : مصطلح وضعه إنجلز للدلالة على مذهب كارل ماركس ، ويتلخص في أن الوقائع الاقتصادية أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وأنها المحددة لها .
- الأيدولوجية : هي علم الإيديولوجيا (علم الأفكار) ، وموضوعه دراسة الأفكار والمعاني ، وخصائصها ، وقوانينها ، وعلاقتها بالعلامات التي تعبر عنها ، والبحث عن أصولها بوجه خاص .
- وتعني (الأيدولوجية) عند ماركس : جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما ، دون اعتداد بالواقع الاقتصادي .

* اعتمدنا في تعريف هذه المصطلحات على آخر ما أقره مجمع اللغة العربية بمصر .

- الفلسفة المادية : بوجه عام كل فلسفة ترد كل شيء إلى المادة ،
فهى أصل ومبدأ أول ، به دون غيره تفسر الموجودات .
- يوتوبيا : كلمة يونانية معناها « لا مكان » ، ثم أصبحت وصفاً
لأى كتاب يقدم تصوراً لدولة مثلى تحقق السعادة للناس .
- وتطلق على « المدينة الفاضلة » أو « الفردوس المفقود » أو « عالم
المثال » .
- الفلسفة المثالية : بوجه عام اتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر
بأوسع معانى هذا اللفظ ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك ،
وتقابل الفلسفة الواقعية .
- المذهب الحيوى : مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة .
- نظرية المعرفة : نظرية تبحث فى مبادئ المعرفة الإنسانية ،
وطبيعتها ، ومصدرها ، وقيمتها ، وحدودها ، وفى الصلة بين الذات
المدركة والموضوع المدرك ، وبيان إلى أى مدى تكون تصوراتنا
مطابقة لما يؤخذ فعلاً .
- البروليتارية : الطبقة الكادحة .
- مذهب النسبية : مذهب يرى أن المعارف والقيم الإنسانية
ليست مطلقة ، بل تختلف باختلاف الظروف والاعتبارات .
- الاشتراكية : بوجه عام نظام اجتماعى وسياسى يقوم على أساسين
هامين (أ) الملكية العامة لوسائل الإنتاج فتصبح ملكاً للدولة أو
لهيئات تعاونية . (ب) توزيع الثروة كل على حسب طاقته وعلى حسب
عمله وإنتاجه .

□ اشتراكية ماركسية : هى الاشتراكية العلمية التى قال بها ماركس وإنجلز ، وأطلق عليهم اسم الشيوعية . تتميز من الناحية الاقتصادية بتقرير مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ، وإلغاء الطبقات والربح الفردى والاستغلال ؛ ومن الناحية السياسية بدكتاتورية الطبقة الكادحة (البروليتاريا) ، وإلغاء التفرقة العنصرية ، ومن الناحية الثقافية بتحرير المرأة واتساع وسائل التعليم والثقافة عن طريق تخطيط الدولة .

□ الثنائية : تقابل الواحدة ، وتذهب فى تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين كالحير والشر عند « الثنوية » ، والنفس والجسم عند « ديكارت » . وتسمى أيضاً « اثينية » .

□ ديمغرافى : العلم الذى يدرس السكان دراسة إحصائية من حيث المواليد والوفيات والصحة والزواج إلخ ..

مصادر ومراجع البحث

مصادر ومراجع البحث

أولاً : المصادر :

- ١ — روجيه جارودي : النظرية المادية في المعرفة ، ترجمة إبراهيم قريط (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .
- ٢ — : في سبيل نموذج وطني للاشتراكية ، ترجمة د. فؤاد أيوب (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .
- ٣ — : الروح الحزبية في العلوم ، ترجمة لجنة أساتذة (بيروت : المكتب الشرقي ، ١٩٥٩ م) .
- ٤ — : ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت : دار الآداب للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م) .
- ٥ — : الحقيقة كلها ، ترجمة د. فؤاد أيوب .. (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ م) .

- ٦ — : حوار الحضارات ، ترجمة د. عادل العوا
(بيروت — باريس : منشورات عويدات ،
١٩٨٦ م) .
- ٧ — : نداء إلى الأحياء ، ترجمة د. ذوقان قرقوط
(سوريا : داردمشق للطباعة والنشر ، ١٩٨١ م) .
- ٨ — : نظرات حول الإنسان ، ترجمة د. يحيى هويدي
(مصر : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٨٣ م) .
- ٩ — : ما يعد به الإسلام ، ترجمة قصي أتاسي وميشيل
واكيم (سوريا : دار الوثبة ، ١٩٨٢ م) و (ترجمة
أخرى بعنوان : وعود الإسلام ، ترجمة د. ذوقان
قرقوط (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٨٤ م) .
- ١٠ — : منعطف الاشتراكية الكبير ، ترجمة أديب اللجمي
وكمال الغالي (دمشق : دار البعث ، الطبعة الثانية) .
- ١١ — : البديل ، ترجمة جورج طراييشي (بيروت :
منشورات دار الآداب ، ١٩٧٨ م) .
- ١٢ — : الإسلام وأزمة الغرب ، ترجمة د. رفيق المصري
(جدة : عالم المعرفة للنشر والتوزيع) .
- ١٣ — : الإسلام دين المستقبل ، ترجمة عبد المجيد بارودي
(بيروت : دار الإيمان ، ١٩٨٣) .
- ١٤ — : من المادية إلى الإسلام (حوار) أجراه د. محمد
جابر الأنصاري (مجلة الدوحة القطرية : العدد
٨٤ ، عام ١٩٨٢ م) .
- ١٥ — : نصف قرن من البحث عن الحقيقة (حوار) أجرته
مجلة الأمة القطرية : العدد ٢٩ ، سنة ١٩٨٣ م) .

ثانياً : المراجع :

- ١٦- أحمد بهاء الدين : أيام لها تاريخ ، مجلة المستقبل ، العدد ٣١٠ بتاريخ ١٩٨٣/١/٢٩ م باريس .
- ١٧- أحمد حرك : رجاء جارودي (الجزائر : دار البعث للطباعة والنشر ، ١٩٨٣ م) .
- ١٨- أمينة الصاوي : رجاء جارودي وحضارة الإسلام (القاهرة : ود. عبد العزيز شرف — مكتبة مصر ، ١٩٨٤ م) .
- ١٩- بيوتريدوسيف : جارودي والتحريفية المعاصرة ، ترجمة جورج طراييشي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٤ م) .
- ٢٠- سيرج بيرونو : جادرودي ، ترجمة منى النجار (بيروت : المؤسسة العربية ، ١٩٨١ م) .
- ٢١- علال الفاسي : بديل البديل (المجلة الإسلامية : العدد ١٣ ، ١٩٨٣ — الرباط) .
- ٢٢- محمد مزالي : نحو مستقبل أفضل أساسه « حوار للحضارات » ، (مجلة الفكر ، عدد سبتمبر — ١٩٧٧ م تونس) .
- ٢٣- محمد ياسر شرف : جارودي وسراب الحل الصوفي (دمشق : دار الوثبة ، ١٩٨٣ م) .
- ٢٤- مصطفى سامي : حوار مع جارودي ، جريدة الأهرام ، (١٩٨٣/٣/١٠ م — مصر) .
- ٢٥- مصطفى حلمي : الإسلام والمذاهب الفلسفية (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٥ م) .

- ٢٦ — مجلة كل العرب : العدد ٣٣ ، ١٣/٤/١٩٨٣ م — باريس) .
- ٢٨ — مجلة الوطن العربي : العدد ٣١٩ ، ٣١/٣/١٩٨٣ — باريس) .
- ٢٩ — جريدة الشرق الأوسط : مقال بقلم محمد الصواف ، بتاريخ
١٦/٤/١٩٨٣ م .
- ٣٠ — المعجم الفلسفي : إصدار مجمع اللغة العربية بمصر .



فهرس الكتاب

الصفحة

الموضوع

٥	توطئة
٧	مصادر ومراجع البحث
١١	تطور جارودى الفكرى من خلال مؤلفاته
١١	مرحلة المسيحية البروتستانية
١٣	مرحلة الماركسية
١٧	ما هى المادية
١٨	ما هى النظرية المادية فى المعرفة
١٩	ما قبل تاريخ الوعى
١٩	الحركة فى الطبيعة قبل الحياة
٢٢	من ظهور الحياة إلى ظهور الوعى
٢٤	الدرجة الحسية للمعرفة
٢٦	الدرجة العقلية للمعرفة
٢٧	الخلاصة
٢٩	فى الممارسة العملية
٣٣	مرحلة مراجعة الماركسية
٤٥	مرحلة اشتراكية التسيير الذاتى
٤٩	تغييرات ينبغى تحقيقها

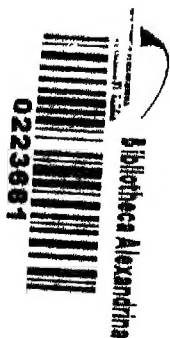
٥٣	ماذا يمكن أن تكونه الثورة اليوم ؟
٥٥	مرحلة الانفتاح والحوار الحضاريين
٦١	الفرص المفقودة
٦٣	المشروع الكوني
٦٧	مرحلة الإسلام
٧١	وعود الإسلام
٧٤	ملحمة الإيمان : الصوفية
٧٦	عقيدة وسياسة
٧٩	العلوم والحكمة
٨١	الفلسفة التنبؤية
٨٢	جميع الفنون تصب في المسجد
٨٢	الشعر البشير أو شعر الاستشراق
٨٨	أسباب إفساد الكون
٨٩	كيف شوهوا الإسلام ..
٩٢	دور الصهيونية ضد الإسلام
٩٣	مهمتنا نحو الغرب
٩٤	انطباعات نقدية عن فكر جارودي في تطوره الأخير
١٠٢	أهم المصطلحات الواردة في الكتاب
١٠٥	مصادر مراجع البحث

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٦/٤٦٠٣

دار النصر للطباعة الإسلامية

١٢ هـ - ١٤٠٣ م

مكتبة القرطاج



١٢٥ قرشا